This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

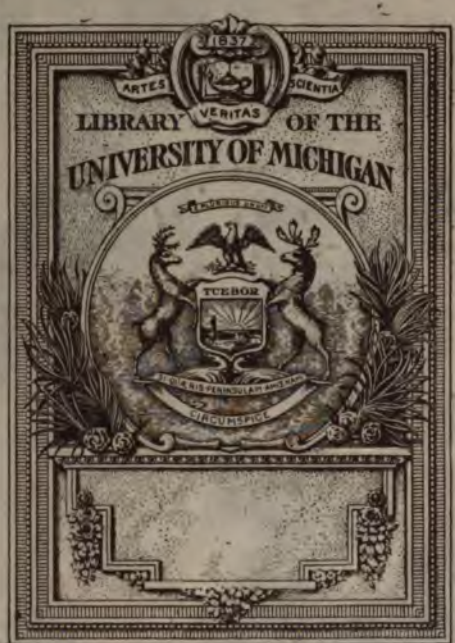
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

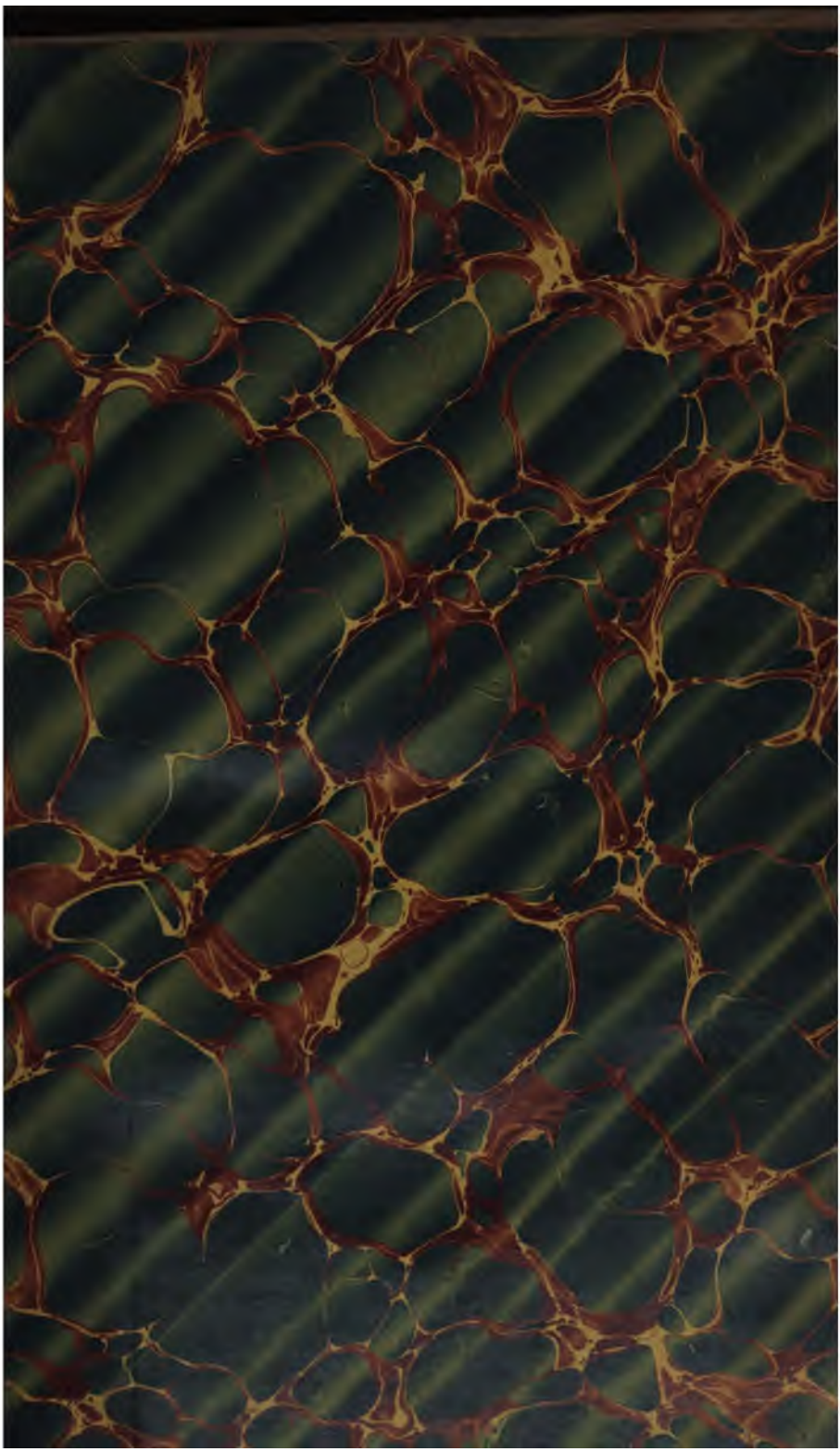
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

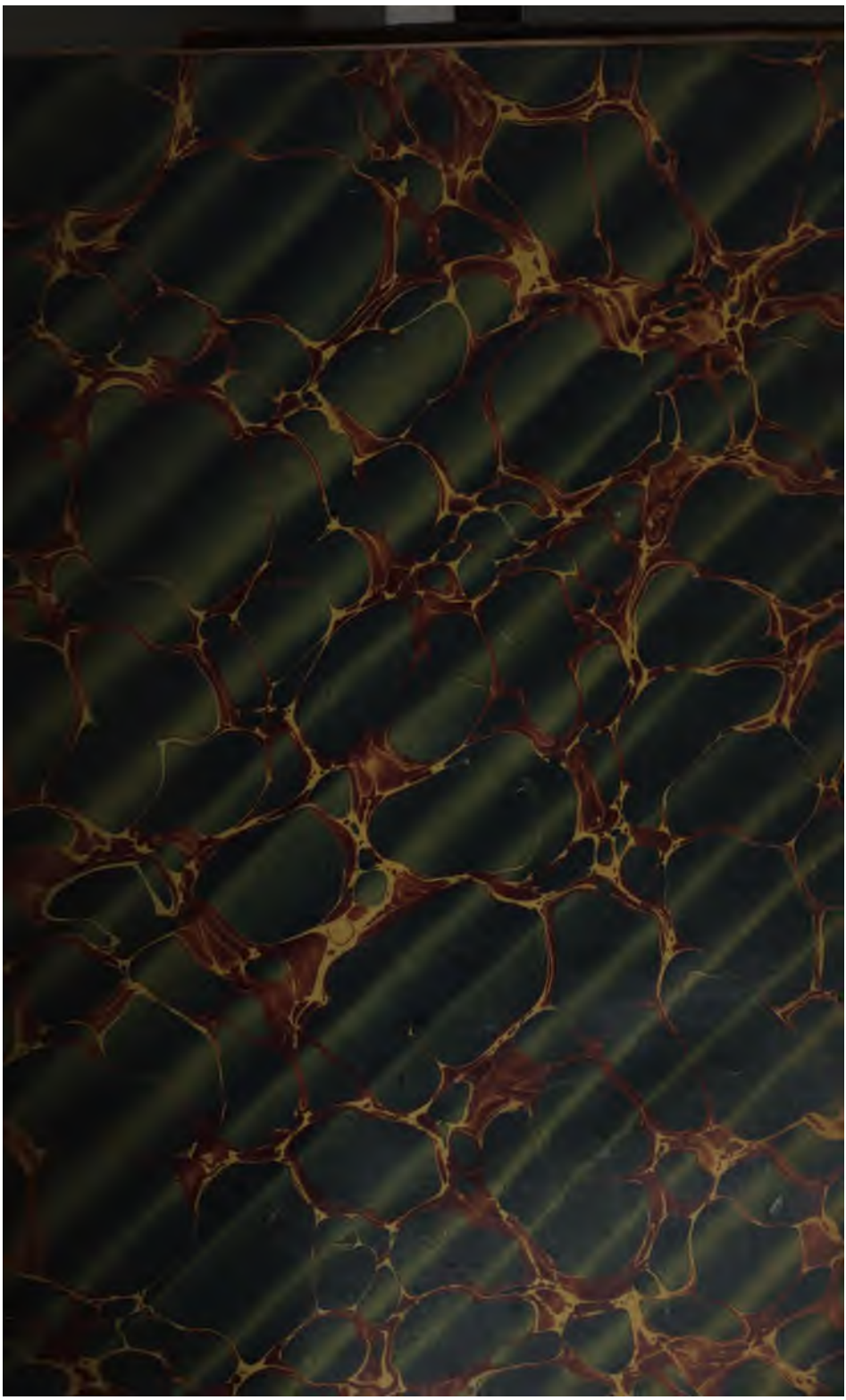
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE





B
3279
.H85
1965

Philosophische Schriften

von

Dr. Franz Hoffmann,

ordentlichem Professor an der Universität Würzburg, Ritter des Michaelordens erster Klasse und auswärtigem Mitglied der Academie der Wissenschaften in München.

Zweiter Band.

Erlangen.

Verlag von Andreas Deichert.

1869.

Die emsige Arbeit der Ameise hatte das künstliche Werk der Spinne abgelöst, aber nur das Beispiel der Biene verdient auf die Dauer unsere Nachahmung.

Oprooomer.

Druck der Universitäts-Buchdruckerei von E. Th. Jacob in Erlangen.

Seinem hochverehrten Freunde

dem Herrn

Baron Friedrich von Osten-Sacken,

Majoratsherrn der Wormen'schen Güter in Kurland
auf Schloss Wormen,

dem hochherzigen Gründer der Gesammtausgabe der Werke Franz von Baaders,

dem edlen geistvollen Mitherausgeber derselben

in treuester Dankbarkeit und innigster Verehrung

der Verfasser.

»*Wer sich nicht bewegt, wird bewegt.*«

356492

Hochgeehrtester Herr Baron!

Theuerster Freund!

Es war im Herbste 1845, als ich im Bade Kissingen, wohin mich ein Augenleiden zog, Ihre mir so werth gewordene Bekanntschaft machte. Keine Viertelstunde nach unserer ersten Berührung und nachdem Sie mich unerwartet nach dem Stande meiner Vorbereitungen zu einer Gesammtausgabe der Werke Baader's gefragt hatten, erklärten Sie mir unaufgefordert und mit der Ihnen eigenen feurigen Wärme, dass Sie entschlossen seien, mir die Anfänge des bedeutsamen Unternehmens durch Geldzuschüsse zu ermöglichen. Sie haben diese freie Zusage nicht allein erfüllt, sondern bei der wachsenden Anerkennung der Bedeutung des Werkes desselben so nachhaltig und reichlich unterstützt, wie keiner von Allen, die sich nachher noch des Werkes bis zur Vollendung hin annahmen, Könige und Fürsten nicht ausgenommen. Aber Ihre edle Theilnahme an dem Werke verschmähte es, eine bloss materielle zu sein, sie war auch eine geistige, nicht bloss durch Ihre freundschaftliche Aufrichtung in verschiedenen Phasen der Beengung und begeisternde Ermunterung bei Sonnenschein verkündenden Aussichten, sondern auch durch die Uebernahme der Herausgabe des 12. Bandes der Baader'schen Werke: Erläuterungen zu sämmtlichen Schriften L. Cl. de Saint-Martin's, welchen Band Sie mit einer verhältnissmässig umfänglichen Einleitung ausstatteten, dessen tiefer und geistvoller Inhalt Ihren Namen in die Annalen der Geschichte der deutschen Philosophie einzeichnet.

Gestatten Sie mir, hochgeehrtester Herr und Freund, Ihnen öffentlich meinen wärmsten, tiefgefühlten Dank für Ihre edle hochherzige Hülfe und Betheiligung bei diesem schwierigen und überaus wichtigen

Unternehmen auszusprechen. Der Dank der Nachwelt wird Ihnen in noch reichlicherem Maasse werden, als es Ihnen schon in dem Herzen zahlreicher, tieferforschender Mitlebenden dargebracht worden ist und wird. Die Zeit wird kommen, wo man die schönen Worte Opzoomers (Die Religion S. 83): »Was auch sonst wo emporsprosste, in Deutschland erreichte es doch seine höchste Blüthe,« auf das, was Baader schuf und was er hervorgerufen haben wird, anwenden wird. Wenn Opzoomer (S. 299) sagt, der ächte Protestantismus zähle seine Anhänger in allen kirchlichen Gemeinschaften, in allen Sprachen und Völkern, im romanischen Stamme ebenso gut als im germanischen, so verneint diess Baader nicht, behauptet aber dasselbe vom ächten Katholicismus und wirkt auf eine Ausgleichung, Versöhnung und Vereinigung, welche ihrem Auseinandersein ein Ende machen soll und wird. Mit Fug und Grund darf ich die Worte Opzoomer's (S. 297) auch auf Baader beziehen:

»Grosse Geister sind mehr, als sie im Augenblick, ja mehr als sie sich selbst zu sein bewusst sind. Ihr Werk endigt nicht mit ihrer Lebenszeit; sie streuen Samen, der erst in der Zukunft reift und Frucht bringt.«

Ihr

dankbarster und ergebenster Freund

Hoffmann.

Vorrede.

Das sechste Jahrzehend des achtzehnten Jahrhunderts brachte in Deutschland drei Philosophen hervor, die nach Geistesgaben und Früchten derselben zu den hervorragendsten aller Jahrhunderte gehören: J. G. Fichte (1762), Franz Baader (1765) und Friedrich Schleiermacher (1768). Die Lebensseele ihres Forschens und Wirkens war die Religion und weil sie diese, das Wichtigste in der ganzen Geschichte der Menschheit, mit innigstem Gemüthe in ihrer Tiefe erfassten, darum reichen sie weit über die Wirkungen derjenigen Philosophen hinaus, denen es ausschliessend oder überwiegend um die blosse Lösung der Denkprobleme zu thun war *). J. G. Fichte darf und muss hierhergestellt werden, wenn auch seine Philosophie eine der Tiefe seines religiösen Sinnes völlig angemessene Ausbildung nicht erreicht hat. Seine Leugnung der Persönlichkeit Gottes hatte genau besehen doch nur den Sinn, alle Verendlichung von dem Begriffe Gottes fern zu halten, nicht aber Gott und die Geistigkeit Gottes zu leugnen. Die Irrung, der er unterlag, war eine blosse Verstandesirrung, welche seinem Gemüthsverhältniss zu Gott kaum einen Eintrag that, indem er der Sache nach ächt theistisch Liebe, Ehrfurcht, Anbetung, Gehorsam und Ergebung gegen Gott und

*) Die grossen Kirchenlehrer, sagt Opzoomer (S. 211), waren im Mittelalter zugleich die grossen Philosophen. Dieselben Namen leuchten als helle Sterne ebenso sehr in der Geschichte der Philosophie als in der Geschichte der Kirche. Wiewohl von einem andern Standpunkte aus, sage ich, schon mit Kant, noch mehr in gewissem Sinne mit Fichte, dann mit Schleiermacher und Baader hat sich Religion und Philosophie wieder mit einander zu verbinden und zu durchdringen begonnen. Vergl. S. 223.

seine heiligen Führungen übte und verlangte *). Das Tiefste, Edelste, Innigste, Ergreifendste in seinen genialen Werken nannten die abstrakten Verstandesphilosophen Mystik, ja selbst Schwärmerei und glaubten ihn damit abgethan für alle Zeiten, indess er riesengross über sie hinaus ragt und ein unversieglicher Quell der Gottesbegeisterung in seinen unsterblichen Werken sprudelt. Schleiermacher übertrifft ihn nicht an Energie des Willens und Innigkeit der religiösen Gesinnung, wohl aber an Vielseitigkeit der Bildung und der Leistung und eben desshalb an ungleich weiter reichender Wirkung. Wenn auch nicht als Philosoph, so doch als Theologe, der durch Philosophie gehoben und geadelt ist, erscheint Schleiermacher als der bis jetzt wirkungsreichste Genius der Neuzeit und man darf kühn voraussagen, dass seine Wirksamkeit mit der Feier seines hundertjährigen Geburtstags im November des laufenden Jahres in ein neues Stadium der Ausbreitung eintreten wird **). Schon Schelling verkündete ihn in seinen Münchner Vorlesungen als den grössten Theologen der Neuzeit und seitdem ist kein grösserer aufgetreten. Rothe, der grösste Theologe der protestantischen Welt nach Schleiermacher, war wohl auf dem Wege zu einem tieferen, dem tiefsten Princip der Gotteslehre, wovon alles Andere abhängt, aber er erreichte es nicht durchgreifend, und blieb bloss die Brücke von Schleiermacher durch Hegel und Oetinger hindurch zu Baader.

Fichte und Schleiermacher fanden in der protestantischen Welt durch die Wirkungen Luthers und später der deutschen Dichterheroen, Klopstock, Lessing, Herder, Göthe, Schiller, J. P. Richter ein freies, empfängliches Feld der Wirksamkeit ***). Die Hemmungen, auf die sie stiessen, waren bei Fichte mehr selbstgeschaffene, bei Schleiermacher verhältnissmässig nicht allzu bedeutende. Anders verhielt es sich bei Baader. Im Schoosse der katholischen Kirche geboren, von ihren mächtigen Einflüssen umgeben, war es für ihn viel schwie-

*) Die Religion. Von C. W. Opzoomer. Aus dem Holländischen übersetzt von Dr. Friedrich Mook S. 200 ff.

**) Friedrich Schleiermacher. Sein Leben und sein Wirken. [illegible] das deutsche Volk dargestellt von Rudolph Baxmann. 1868. Vergl. Opzoomer S. 251—253.

***) Opzoomers Religion S. 83.

riger, zu einer freien und doch tiefen Weltanschauung hindurchzudringen, noch schwieriger aber, eine ausgebreitetere Sphäre der Wirksamkeit seiner Ideen zu gewinnen. Er selbst schien von diesen Schwierigkeiten kaum viel zu gewahren. Wenigstens traf er keine Anstalten, ihnen wirksam zu begegnen, was sehr wohl in seinem Vermögen gelegen war. Sorglos wie ein Dichter, der von den süssbezaubernden Klängen seiner Lyra entzückt der Welt um sich vergisst, warf er seine Gedanken hin auf das Papier, wie sie seinem lebhaften Geiste entströmten, wenn auch meist erst nach tiefem, angestrengten Nachdenken, und eilte dann, sie dem Druck zu übergeben, ohne sich zu fragen, ob sie in dieser Gestalt einen grösseren Leserkreis und so bald eine weit reichende Wirksamkeit sich zu gewinnen vermöchten. Dabei war er aber von der unerschütterlichsten Zuversicht durchdrungen, dass seine Ideen durchschlagen würden, worin er sich auch, wenn man die Zeitfrage aus dem Spiele lässt, sicherlich nicht getäuscht hat.

Wenn auch anders wie bei Fichte kann man auch bei Baader von selbstgeschaffenen Hemmungen sprechen, obgleich die nichtselbstgeschaffenen überwogen. Baader hätte nur in grösseren wohlorganisirten Werken auftreten dürfen, so würde seine Philosophie rasch eine sehr weit reichende Wirkung geübt haben. Die grossen Hemmungen, welchen ich seine Werke ausgesetzt fand, haben grösstentheils die Art meiner schriftstellerischen Thätigkeit bestimmt, natürlich unter Einfluss der sehr eingeengten Lage, in der ich mich selber befand. Sie musste unter diesen Umständen überwiegend theils eine apologetische, theils eine polemische und kritische Richtung einschlagen und muss diese so lange verfolgen, als nicht eine freiere Situation mir die Ausarbeitung systematischer Werke gestattet.

Ich hatte einen Philosophen, der jedenfalls zu den grossen zu zählen ist, aus unerhörter Unterdrückung zur Anerkennung und Wirksamkeit zu bringen und meine Thätigkeit im freien Bunde mit wahrhaft edeln, vielseitig und gründlich gebildeten, begeisterten und geistreichen Freunden ist nicht ohne Wirkung geblieben und wenn es vollends gelingen wird, die Sammlung meiner philosophischen Schriften zu Stande zu bringen, so kann und wird diese Wirkung ganz erhebliche Dimensionen annehmen. Dafür bürgt die grosse Bedeutung des vertheidigten Philosophen und die ausgesprochene Anerkennung meiner Leistungen von Philosophen

wie J. H. Fichte, Weisse, C. Ph. Fischer, Sengler, Rosenkranz, Erdmann, Hanne u. A. so wie von Theologen wie Rothe, Dorner, Delitzsch, Ebrard, Luthardt, Leopold Schmid, Aloys Schmid und Anderen.

Auch diese Vorrede muss ich dazu benützen, mich über mehrere Besprechungen Baaders in neueren Werken und Zeitschriften zu erklären, weil sie mir geeignet scheinen, die Bedeutung des Mannes nach verschiedenen Seiten hin ins Licht zu stellen.

Hiezu bietet nun freilich der Versuch einer Socialethik von H. P. Alex. von Oettingen*) geringen Anlass dar, um so mehr aber dazu, an einem Beispiel zu zeigen, wie ungenügend Berichterstattungen und Beurtheilungen bezüglich der Lehre Baaders noch immer auszufallen pflegen. Alles, was H. von Oettingen über Baader vorbringt, fasst sich in dem einen Satz zusammen (S. 55—56): »Baader hat bekanntlich in seinen »Grundzügen der Societätsphilosophie« nach dem Princip der ‚Evolution' (im Gegensatz zur Revolution) die ‚höhere Gestalt der Gesellschaft' hervorwachsen lassen wollen; aber seine zum Theil sehr abstrusen Gedanken in abgerissener fragmentarischer Form erscheinen ‚als unentwickelte Lebenskeime sorglos hingeworfen,' haben daher auch keine geniessbaren Früchte getragen.« H. von Oettingen hat nicht gesehen, dass die Grundzüge der Societätsphilosophie in dieser Gestalt gar nicht von Baader, sondern von mir herausgegeben sind. Im Jahre 1868 kennt er noch nicht die im Jahre 1865 herausgekommene zweite verbesserte und erweiterte Auflage dieser Schrift. Der Herausgeber erklärte im Vorwort ausdrücklich als Zweck jener Schrift, zum Studium der Werke Baaders selbst einzuladen, deren fünfter und sechster Band die Hauptarbeiten Baaders über Staatsphilosophie und Gesellschaftswissenschaft umfasst, indess sich auf sie bezügliche Lehren durch alle übrigen dreizehn Bände hindurchziehen. Von Allem dem nahm H. v. Oettingen keine Kenntniss. Wenn er diess einmal thun wird, wird sein Urtheil anders ausfallen. Der sonstige Werth seiner Schrift bleibt unangefochten.

*) Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre. Versuch einer Socialethik auf empirischer Grundlage von Prof. Dr. Alexander von Oettingen. Erster Theil, erste Hälfte. Erlangen, Deichert 1868.

Von K. Ph. Fischers Grundzügen des Systems der spekulativen Ethik rühmt zwar H. v. Oettingen, dass sie geistvoll und lebendig seien, bringt aber sonst nur einige Bemängelungen bei, gegen die Fischer sicher Verwahrung einlegen würde. Von dem reichen und tiefen Inhalt der Ethik Fischers erfährt man durch H. v. Oettingen nichts, so wie er unbemerkt lässt: dass Fischers Ethik ein organisches Glied eines universal ausgeführten Systems der Philosophie in Grundzügen ist *), welches unter den nachhegelschen Erscheinungen auf dem Gebiete der Philosophie einen hervorragenden Rang einnimmt und Baader am nächsten steht. Wenn H. v. Oettingen, H. v. Schaden und Culmann Verwandtschaft der Ideen mit Baader zuschreibt, so lässt sich das nicht schlechtweg verneinen, aber man wird wohl thun, nicht zu übersehen, dass diese Verwandtschaft kaum grösser erscheint, als jene zwischen den Gnostikern und dem h. Paulus gewesen ist. Aechte Jünger Baaders werden niemals Schriften an das Licht stellen, wie die Logik von Schadens und die Ethik Culmanns und wer den Unterschied zwischen diesen Schriftstellern und den ächten Jüngern Baaders kennen lernen will, der ist eingeladen, die Schriften Hambergers, Lutterbecks und die meinigen zu vergleichen **). Als v. Schaden eben, wie es schien, zur Geistesreife durchzubrechen begann, wurde er leider vor der Zeit von dem irdischen Schauplatz abgerufen ***). Von Culmann

*) Grundzüge des Systems der Philosophie oder Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften von Prof. Dr. Karl Philipp Fischer. Erster Band: die Grundzüge der Logik und der Philosophie der Natur. Zweiter Band: die Wissenschaft des subjektiven und objektiven Geistes. Dritter Band: die Wissenschaft der Idee des absoluten Geistes oder der speculativen Theologie. 1848—1855. Ein geniales Werk, welches noch mächtig wirken wird.

**) Auch Ch. Schlüter und Fr. Fabri, die Baader Vieles danken, könnten hier genannt werden.

***) Geistreich sind die zum Theil wenigstens vor jeder Kunde von Baader geschriebenen Schriften Schadens überall, aber häufig verworren und von einer oft kaum glaublichen Willkür überkühner und nicht selten seltsamer Einfälle, wenn auch ein in die Tiefe gerichteter edler Sinn sich durch Alles hindurchzieht. Zum Besten, was er geschrieben hat, wenn es nicht geradezu das Beste ist, gehört sein ausgezeichnetes Vorwort zu dem XI. Bande der Baader'schen Werke. Unter seinen Werken halte ich jenes über die Methode des akademischen Studiums für sein beachtenswerthestes, dessen erste Hälfte namentlich vortreffliche Gedanken

genügt es zu wissen, dass er in seinen Exaltationen sich so weit verstieg, v. Schaden weit über Baader hinauszustellen.

An diesem Orte sei es mir erlaubt, einer Schrift zu gedenken, die ebenfalls von der Universität Dorpat ausgegangen ist und merkwürdigerweise ohne Kunde von Baader doch in erfreulicher Uebereinstimmung mit seinen Ideen sich bewegt. Ich meine die interessante und geistreiche Schrift: Die Heilung der europäischen Finanznoth und Geschäftsstockung vermittelst einer allgemeinen Entwaffnung der europäischen Staaten von Karl Walker, Privatdocenten der pol. Oekon. an der Univ. Dorpat (St. Petersburg 1868). Man vergleiche über diese Schrift meine Anzeige derselben in der Augsb. Allg. Zeitung vom 5. Juli 1868 und lese hiezu meinen Aufsatz in den Jahrbüchern für Gesellschafts- und Staatswissenschaften von Glaser: Franz von Baader und die Ideen der h. Allianz, II. Bandes 1. Heft 1864, dann den XV. Band der Werke Baaders in der Biographie und im Briefwechsel.

H. J. Frauenstädt beginnt seine Anzeige der von mir herausgegebenen Weltalter: Lichtstrahlen aus Baaders Werken (1868), in den Philosophischen Monatsheften von Dr. J. Bergmann (I. B. 6. Heft, S. 468 ff.) mit den Worten: »Nimmt man das Wort Philosophie im weiteren und laxeren Sinne, so wird man Theosophen und Mystiker, wie Jakob Böhme, St. Martin, Schelling (in seiner Offenbarungs-Philosophie) und Baader allerdings mit in die Geschichte der Philosophie einrechnen, nimmt man es hingegen im engeren und strengeren Sinne, so wird man sie aus der Geschichte der Philosophie ausschliessen.«

Das wäre in der That die wohlfeilste Art, sich als Gegner einen so genialen, weltumfassenden Denker wie Baader, einen so einschneidenden Kritiker und mächtigen Polemiker vom Halse zu schaffen, dass man ihn unter dem Vorwande des Mangels der Systematik vor die Thüre der Geschichte der Philosophie setzte und etwa als eine Curiosität in eine Geschichte der Theosophie

---

enthält. Trotz meinen Erinnerungen beklage ich, dass eine Sammlung seiner Schriften nicht zu Stande gekommen ist, die es erst durchgehend möglich machen würde, den Weizen von der Spreu dieses originalen Kopfes zu sondern. Seine grösste Stärke hatte er meines Erachtens im Gebiete des Aesthetischen, wovon die sehr interessanten Lebensnachrichten v. Schadens von Fr. Thiersch sehr schöne Proben geben.

und Mystik einkerkerte. So werft doch nach diesem Salomonischen Urtheil, und wenn dieser Vorwand genügen soll, lieber gleich auch einen Platon und Plotin, ja selbst einen Leibniz und Herder aus der Geschichte der Philosophie heraus und sehet zu, wie Euch in der strengen Durchführung solcher Ausscheidung neben einer mässigen Anzahl von Heroen des Geistes eine Unzahl mittelmässiger Köpfe und Compendienschreibender Philister für die Geschichte der Philosophie übrig bleiben. Gerade die tiefsten und reichsten Geister, welche die Systematiker meist erst befruchteten, würden nach jenem Gesichtspunkt auszuschliessen sein und die Geschichte der Philosophie würde sich dadurch tief herabbringen. Wie anders und grösser dachte hierin Hegel, der grösste Systematiker der Neuzeit, welcher bekanntlich die Geschichte der neuern deutschen Philosophie geradezu mit J. Böhme beginnt und von ihm rühmt, dass mit ihm erst Philosophie mit einem eigenthümlichen Inhalt in Deutschland begonnen habe. Das müsste eine schöne Geschichte der Philosophie werden, in welcher z. B. ein Krug einen Ehrenplatz erhielte und ein Baader ausgeschlossen würde. Seit Sengler, Erdmann, Deutinger, Fortlage, Biedermann u. A. Baader in die Geschichte der Philosophie eingeführt haben, ist er nicht mehr daraus zu vertreiben und es steht vielmehr zu erwarten, dass ihm in weiteren grösseren Bearbeitungen der Geschichte der Philosophie eine umfassendere Darstellung und noch tiefere Würdigung werde zu Theil werden. Diese Erwartung scheint in Erfüllung gehen zu wollen in der Geschichte der neueren Philosophie von Kuno Fischer. In dem V. Bande derselben gibt Kuno Fischer in der vorläufigen Uebersicht (S. 24) Baader, richtiger als Erdmann, der ihn vor Hegel stellt, die allein angemessene Stellung nach Hegel und vor Neu-Schelling. Zwar ob er die Vollberechtigung dieser Stellung als eine Epoche bezeichnend anerkennen werde, darüber ist man vorerst nicht befugt zu urtheilen. Es lässt sich aber erwarten, dass er mit derselben Liebe zur Sache, mit demselben Streben nach objektiver Vertiefung, Auffassung und Wiedergabe, wie er sie einem Cartesius, Spinoza, Leibniz etc. zugewendet hat, Baaders Lehre umfassend darstellen werde. Davon darf man sich viel versprechen, wie auch seine Kritik, die nicht fehlen soll und darf, ausfallen möge, in einem Werke, welches, wie man auch den Standpunkt des Verfassers beurtheile, in Rücksicht der

Darstellungskunst und der Kraft, lebendigstes Interesse zu erwecken, ja zu entflammen, seines Gleichen in unserer gesammten Literatur der Geschichte der Philosophie nicht hat.

Wenn H. Frauenstädt zur Beurtheilung Baaders sich auf eine Aeusserung Ueberwegs im dritten Theile seines Grundrisses der Geschichte der Philosophie bezieht, so beruft sich der Unwissende auf den noch Unwissenderen. H. Frauenstädt wird sich wohl einigermassen in den Werken Baaders umgesehen haben, umfassend und gründlich hat er sie aber sicher nicht studirt. Vielleicht war er nicht in der Lage dazu, denn dieses Studium erfordert nicht wenig Zeit. Aber wenn diess der Fall war, dann sollte H. Frauenstädt sich nicht zum Beurtheiler aufwerfen. Ueberweg aber macht ganz den Eindruck, dass er zu seiner Darstellung, wenn man jene paar von ihm vorgebrachten Sätze Darstellung nennen darf, nur secundäre Quellen, namentlich Erdmann, benützt hat, ohne auch nur etwas Nennenswerthes von den Werken Baaders studirt zu haben. Da konnte denn freilich seine Darstellung und Beurtheilung nur ganz armselig ausfallen. Bei der Voreingenommenheit dieses einseitigen Reflexionsphilosophen ist auch nicht mehr zu erwarten, dass er in etwa kommenden Auflagen seines Werkes eine wesentlich bessere Darstellung bringen werde und eine solche bleibt anderen wirklich Berufenen vorbehalten. Die Behauptung Ueberwegs, dass bei Baader wie bei Schelling die Phantasie prävalire, ist entschieden in Abrede zu stellen. Die Phantasie ist bei Baader wie bei jedem grossen Denker mächtig, aber stets von Verstand und Vernunft gezügelt. Phantastisch erscheint da und dort Baader den in das materielle Naturleben Gebannten nur darum, weil ihr platter Empirismus, wie das Sprichwort sagt, nur den Frosch kennt, der in ihrem Garten hüpft und nicht bloss ihre Phantasie, noch weit mehr ihr Verstand zu lahm ist, um ernstlich an die Worte Shakespeares zu glauben, dass es noch Dinge zwischen Himmel und Erde (und auf ihr) gibt, von denen sich die (bornirte) Schulweisheit nichts träumen lässt *).

Nach Frauenstädt soll die Baader'sche Philosophie so wenig ächte Philosophie als der Neoschellingianismus sein. Was nun auch noch der Baader'schen Philosophie fehlen mag, so

*) IV. B. d. W. Baaders. Vergl. Philos. des Unbewussten von v. Hartmann S. 282.

behaupte ich doch, dass sie ächtere Philosophie ist als die aller seiner ausgesprochenen Gegner, namentlich als die des zwar genial begabten aber greulichsten Mischmasch-Meisters Schopenhauer, der auf der Oberfläche klar aussieht, während er im Innern finster und verworren ist. An Scharfsinn — Alles in Allem betrachtet — steht er keineswegs einem Kant nach, wiewohl in der Zähigkeit der stetigen Durchbildung *). An Tiefsinn steht er entschieden über Kant. Kant, Baader und Schelling sind die drei grössten Philosophen der Neuzeit. Wie sehr Kant in der Zähigkeit der Durchbildung hervorrage, an Tiefe und innerer Uebereinstimmung seiner Grundideen wird er von Baader übertroffen. Das Schönste, Beste und Edelste in Kant weist auf Baader hin als auf seine Erfüllung, um nicht zu sagen Vollendung, die erst von einem Genius, soweit von Vollendung die Rede sein kann, gebracht zu werden vermag, der Kant und Baader in inniger Durchdringung wäre. Einen nahe verwandten Gedanken finde ich so eben von J. H. Fichte in seiner Abhandlung des concreten Theismus in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (Neue Folge LIII. 2. Heft. S. 224 u. 225) ausgesprochen. J. H. Fichte sagt ausdrücklich, dass Kant selbst schon die theosophische Richtung angebahnt habe und dass man sich nicht sträuben dürfe, im nüchternen Kant einen versteckten Theosophen anzuerkennen, wovon früher unter Andern auch Rätze (zugleich der Herausgeber einer Blumenlese aus J. Böhmes Schriften) offenbar schon etwas gemerkt hat. Ueber das wahre Verhältniss der Baader'schen Philosophie zum Neoschellingianismus scheint H. Frauenstädt in völliger Unwissenheit zu leben, worüber er sich aus Hambergers, Lutterbecks und meinen Nachweisungen belehren könnte. Wenn H. Frauenstädt behauptet, Baader werde keinen Einfluss auf die Fortbildung der Philosophie gewinnen, so verräth er eine kaum glaub-

*) Baaders kritische Thätigkeit überhaupt, insbesondere die der Kant'schen Lehren zeugt von eminentem Scharfsinn und am meisten wohl die durchdringende Geisteskraft, die in einer Schriftstellerthätigkeit von mehr als einem halben Jahrhundert in unzähligen auseinandergeworfenen Schriften stets im Wesentlichen der philosophischen Principien den gleichen unveränderten Standpunkt durchführt. Hierin vergleicht sich selbst ein Kant nicht mit ihm. Wie könnte auch eminenter Tiefsinn sich kund geben und erkannt werden ohne ausgezeichneten Scharfsinn!

liche Unkunde der Wirkungen, die Baader bereits geübt hat. Denn es ist notorisch, dass er von den Koryphäen seiner Zeitgenossen als ein congenialer Geist anerkannt war und auf sie alle, Hegel und Schleiermacher nicht ausgenommen, mehr aber noch auf Schelling, Steffens, Eschenmayer, Schubert etc. energisch gewirkt hat und dass vollends die nachhegel'sche Philosophie in ihren Hauptvertretern, J. H. Fichte, Weisse, C. Ph. Fischer, Sengler etc. im Kern der Sache tiefer von Baader beeinflusst war, als von Schelling und Hegel, da sie sich ihm mehr nähert, als diesen Philosophen *). Die Nachweisungen dafür sind anderwärts von mir gegeben und stünden geradezu haufenweise zu Gebote. Fast in demselben Augenblicke, da H. Frauenstädt, der nicht einmal Weisses Anzeige der Recensionen-Sammlung, Fischers Denkschrift auf Baader, Erdmanns Darstellung seiner Lehre etc. zu kennen scheint, seine Unkunde an den Tag legt, erklärt J. H. Fichte in der oben erwähnten Abhandlung wörtlich Folgendes: »Was das Verhältniss dieses (des Fichte'schen) Theismus zur Philosophie der Gegenwart betrifft: so stellt er sich eigentlich nur neben drei Lehren von verwandtem Geiste, welche zugleich an sich selbst eine hohe innere Bedeutung anzusprechen haben. Es ist die theosophische Lehre Franz Baaders, es ist das ebenso grossartig entworfene als in umfassendster Ausführung begründete theistische System Ch. H. Weisses und endlich die letzte Gestalt der Schelling'schen Lehre.. Ausdrücklich bekenne ich nun, dass mein Theismus unter jenen drei verschiedenen Weltansichten in nächster Verwandtschaft zur Baader'schen Lehre stehe. Die grosse theosophische Grundwahrheit, dass ohne die stetige stets neu erweckende Einwirkung des göttlichen Geistes in den menschlichen, dieser todt und in Selbstigkeit erstarrt, dem Einerlei des Naturkreislaufs und des Sinnenbewusstseins verfallen bliebe, dass namentlich jeder eigentliche Culturfortschritt, im ganzen Geschlechte wie im Einzelgeiste, letzlich oder ursprünglich nur aus jener göttlichen »Immanenz« begreiflich werde, — diese Einsicht, welche mir für die einzig

*) Waren auch Schelling und Hegel ihre Voraussetzung oder der Boden, aus dem sie erwuchsen, so gingen sie doch eben durch und mit Baader über jene beiden Philosophen hinaus.

gründliche und definitiv stichhaltende gilt, und die eben darum auch den Mittelpunkt meiner gesammten Weltansicht bildet, verdankt die Gegenwart vor Allem den Lehren der Theosophie, welche Fr. Baader unter uns wieder erweckt hat. Auch dass Baader dabei den scheinbar damit verwandten Lehren des Pantheismus auch nicht um eines Schrittes Breite ein Zugeständniss machte, sondern gerade von diesem Princip aus ihn von Innenher widerlegt hat, indem er mit scharfer Klarheit und sicherm Blicke die Bedeutung und relative Selbständigkeit des creatürlichen Geistes zur Anerkennung brachte, bezeichnet seine Lehre als einen der wichtigsten Wendepunkte der neuern Philosophie, indem darin gerade der Begriff hervorgehoben ist, von welchem aus der Pantheismus durch seine eigenen Prämissen widerlegt werden konnte.« Wenn Fichte hierauf nur einige Bedenken wegen eines Zuviel der Baader'schen Lehre, namentlich in Betreff der Gotteslehre, äussert, so muss die Auseinandersetzung darüber einem andern Orte vorbehalten bleiben. Aber H. Frauenstädt könnte nun doch wohl ersehen, dass seine Behauptung von der Einflusslosigkeit Baaders auf die Fortbildung der Philosophie ein aus seiner Voreingenommenheit, welche ihn verhindert hat, umfassende und gründliche Kenntniss der Philosophie Baaders zu gewinnen, entsprungenes Phantom ist, welches er gründlich abthun könnte, wenn es ihm gefiele, die in der Vorrede zum 1. Bande dieser Philosophischen Schriften angegebene Literatur in Vergleichung zu ziehen. Das Irren mag am Ende verzeihlich sein, unverzeihlich ist nur das verstockte Beharren im Irrthum, wenn das Licht sonnenklar herein scheint. Sollte sich nun H. Frauenstädt von dem faktisch vorhandenen Einfluss Baaders auf die Philosophie überzeugen, dann aber mit der Behauptung auftreten, dass dieser Einfluss ein nachtheiliger, verderblicher, zu bekämpfender sei, so träten wir auf ein anderes Streitfeld, auf dem er mich in voller Rüstung erwarten dürfte.

Um ihm indess schon hier auf einige Einwürfe zu antworten, die sich weiter in seiner Anzeige finden, so erkläre ich, dass seine Behauptung, der Ideengehalt des Christenthums könne nicht als das materiale Richtmaass der Philosophie anerkannt werden, nur dann allenfalls Bedeutung hätte, wenn der Ideengehalt des Christenthums mit confessioneller Dogmatik identisch gesetzt werden müsste. Allein so beachtenswerth die confessionelle Dogmatik ist

und so tiefe und reiche Wahrheitselemente sie enthält, anders die protestantische, anders die katholische, die nicht mit der römischen durchaus in eins zusammenfällt, und welcher an innerer Consequenz keine andere den Rang abgelaufen hat, so ist es doch noch keinem Theologen, auch keinem katholischen gelungen, die allseitige und ausnahmslose Vereinbarkeit der dogmatischen Lehren mit der Philosophie streng zu beweisen. Neuerlich versuchen namentlich Stöckl und Hagemann, — Werner, Katzenberger, Michelis, Gangauf, Strobl und nicht wenige Andere wollen dasselbe, — die Vereinbarkeit der Totalität der katholischen Dogmen mit der Philosophie nachzuweisen und es ist aus guten Gründen ernstlich zu wünschen, dass sie diesen Versuch vollständig durchzuführen unternehmen. Allein er kann nicht gelingen, was man schon daraus abnehmen kann, dass, wenn die katholische Dogmatik völlig ungetrübte Offenbarung Gottes wäre, der sittliche Zustand der katholischen Völker nach dem Spruche: Aus ihren Früchten werdet ihr sie erkennen, ein ungleich höherer sein müsste, als er sich thatsächlich erweiset *). Wäre diess kein sicherer Schluss, dann um so schlimmer für die Vermittler, Uebertrager, Anwender der Dogmen mit der und in und auf die Praxis des Lebens.

Der Protestantismus ist gross durch sein Princip der freien Forschung, aber was demselben auch in der Anwendung dieses grossen Princips zu danken ist, so sind doch seine Dogmen nicht haltbar, mindestens nicht durchgängig, ja nicht einmal hauptsächlich. Allein soll oder darf desshalb, weil die Dogmen der christlichen Confessionen nicht völlig ungetrübte Gottesoffenbarung enthalten, das Vorhandensein der göttlichen Offenbarung überhaupt geleugnet werden? Wer wird das Licht der Sonne leugnen, weil seine Strahlen in irdischen Medien sich in Farben brechen? Wenn ein Gott ist, so ist es widersinnig, seine Offenbarung zu leugnen, weil Gott die Liebe ist und es mit der göttlichen Liebe nicht vereinbar ist, sich neidisch verschlossen und verborgen zu halten. Wegen des untrennbaren innigen Verbandes des Gottesglaubens und der Offenbarung haben schon die älteren Theologen ganz mit Recht die Offenbarungsleugnung für zum Atheismus führend erklärt. Auch H. Frauenstädt leugnet die göttliche

*) Die Religion von Opzoomer S. 285 ff.

Offenbarung, weil er Gott leugnet, wovon er zwar in seiner Anzeige nichts sagt, was aber aus seinen Schriften hinlänglich hervorgeht und bekannt ist *). Und ein solcher Mann beruft sich auf den besonnenen Kant, dem nichts mehr zuwider als der bodenlose Atheismus war, der sich noch weit stärker gegen die Schopenhauerei und ihre Modificationen verwahrt haben würde, als er sich gegen dem Fichteanismus verwahrt hat. Ein solcher Mann, der auf der Bodenlosigkeit des Schopenhauer'schen Atheismus Wissenschaft gründen will, wagt es, einen Baader, der die deutsche Philosophie aus den Irrgängen des Deismus und des Pantheismus den lichten Höhen des tiefsinnigsten Theismus entgegengeführt hat, der Bodenlosigkeit zu beschuldigen! Eben H. Frauenstädt hat sich in seinem Philosophiren in's Bodenlose verloren, indem er Gott verlor und dafür das Phantom eines Wille genannten blinden Naturprincips umarmte. Gerade ihm ist die Umkehr von bodenlosen Speculationen zu gesunder, besonnener, auf festem Boden fussender Forschung nöthig. Meine Behauptung von dem Ideengehalt des Christenthums als materialem Richtmaass der Philosophie ist übrigens keineswegs dem entgegen, was H. Frauenstädt von der Philosophie sagt, dass sie nur dann freie Forschung sei, wenn sie die Wahrheit nicht als gegeben von irgend einem historischen Dogma anzunehmen habe, sondern dieselbe unabhängig von allen historischen Meinungen und Ansichten aus dem Wesen der Sache suche. Der Philosophie wird nach meiner Behauptung nicht zugemuthet, irgend eine Lehre, und sei es die christliche, vor aller oder ohne alle Prüfung — blind — anzunehmen, sondern sie will nur sagen, dass die philosophische Prüfung des Christenthums zu dem sichern Ergebniss geführt habe, dass die Philosophie aller kommenden Jahrhunderte, so frei sie sich auch bewege und gerade, wenn sie sich frei bewegt, um so gewisser, sofern ihr Wahrheit zuzuerkennen sein wird, niemals die Grundlage des Christenthums wirklich erschüttern werde, wenn sie auch zeitweise davon abirren sollte, oder dass ihre wahren wissenschaftlichen Ergebnisse in Uebereinstimmung mit der Grund-

*) Auch H. Frauenstädts meines Wissens letzte Schrift (1866): Das sittliche Leben: Ethische Studien, kann ich bei allem auf solcher falscher Grundlage so wohlgemeinten Streben als man nur verlangen kann, nur ganz und gar atheistisch finden. Monistisch ist sie allerdings.

lage des Christenthums stehen werden *). Es mag Jedem freistehen, mit dieser Ansicht nicht übereinzustimmen, aber ich behaupte, dass er dann nicht fähig ist, sich der Wahrheit theilhaftig zu beweisen und dass er ihr wirklich nicht theilhaftig ist. Das Christenthum ist eine in die Geschichte eingetretene Thatsache von ganz gewaltigen Wirkungen bis heute, von Wirkungen, welche von keiner andern Religion entfernt erreicht worden sind, und diese Wirkungen lassen sich nur erklären, wenn das Christenthum in seinen Grundlagen Wahrheit enthält, mit welcher Behauptung die freie Forschung über seinen Ursprung, sein Wesen, seine Geschichte nicht im mindesten behindert wird. Geschichtliche Thatsachen sind so gut Thatsachen, als die Thatsachen der Naturerscheinungen und so wenig die freieste Naturforschung die Thatsachen der Naturerscheinungen, die sie nur zu erklären hat, ändern kann, so wenig kann die freieste Geistes- und Geschichtsforschung die Thatsachen der Geschichte ändern. Sie hat sie auch gar nicht zu ändern, sondern zu begreifen.

Gleichwie die Sonne am Himmel stehen bleibt, sie mag geleugnet werden oder nicht, so bleibt die Wahrheit des Christenthums stehen, sie mag geleugnet werden oder nicht. Angenommen, nicht zugegeben, die in der neueren Zeit so lebhaft geführten Untersuchungen über das alte und neue Testament würden zu einem Ergebniss führen, wie es Opzoomer gewinnen zu sollen glaubte, nach welchem der gewisse, unleugbare und unveränderliche wie unantastbare Gehalt des Christenthums in der Lehre von Gott als dem absoluten unendlichen Geist, der die ewige Liebe ist und darum alle geistigen Wesen durch Stufen der Entwicklung zur Vollendung führt, bestünde, eine Lehre, die Jesus, das Bild des religiösen Menschen, so zu sagen die Religion in Person, in dem

*) Ist die Mathematik darum unfrei, weil sie bei dem voraussetzungslosesten Denken zu keinem andern Ergebniss kommen kann, als dass zwei Grössen, deren jede einer dritten gleich ist, unter sich gleich sein müssen? Ist die Naturforschung darum unfrei, weil sie nie zu einem anderen Ergebniss ihrer Untersuchungen gelangen kann, als dass die Erde in ihrem Umschwung um die Sonne sich als Planet der Sonne erweist? Ist die Geschichtsforschung darum unfrei, weil sie, wenn sie Alexander den Grossen als den grössten Helden des griechischen Alterthums erkannt hat, ihn nicht morgen als einen kleineren erkennen kann oder vollends *als einen Zwerghelden*?

also die Religion vollendet ist, vor achtzehnhundert Jahren in die Welt gebracht, mit seinem Opfertod besiegelt und als Vermächtniss für die ganze Menschheit hinterlassen hat*). Wäre das Christenthum nicht reicher als diese Lehre nach Opzoomers Auffassung, und weniger reich kann sie für keinen Nichtverblendeten sein, so würde schon damit H. Frauenstädts Atheismus für immer gerichtet sein und wenigstens dieser Kern der christlichen Lehre würde für alle Zeiten das materiale Richtmaass der Philosophie sein, sofern sie auf Wahrheit Anspruch zu machen gedenkt, oder in einem andern Ausdruck, niemals könnte eine Philosophie Wahrheit enthalten, welche in Widerspruch mit dieser Lehre Jesu träte. Möge H. Frauenstädt seine atheistische Philosophie wenigstens in diesem Spiegel beschauen und wer weiss, ob nicht ein Strahl göttlichen Lichtes ihn träfe und ihm Baaders gottbegeisterte und tiefsinnige Lehren in einem andern Lichte erschienen. Ich könnte H. Frauenstädt auch ein Werk verwandten Geistes zum Spiegel vorschlagen, das Christenthum und die moderne Naturwissenschaft von Frohschammer, einen Spiegel für seine Weltanschauung, welcher wenigstens seinen Standpunkt erschüttert und zertrümmert, wenn ich auch zum Erweis des meinen noch andere Waffen in das Gefecht bringen müsste, wozu indess der Ort hier nicht sein kann.

Dem Leugner Gottes kann nun freilich der geniale Versuch Baaders nach dem Maasse menschlicher Geisteskräfte in die Tiefen der Gottheit einzudringen, keinen Sinn haben. Allein an die Thorheit des Atheismus haben wir uns ein für allemal nicht zu kehren, wozu uns nicht bloss unsere eigene Vernunft, sondern auch die ganze Kette der ächten Heroen des Geistes durch vergangene Jahrtausende hin und zuletzt der grosse Kant selbst berechtigt**). Was aber die Kantische Negative bezüglich des Ein-

*) Die Religion von Opzoomer S. 253 ff. 256 ff. 269 ff. und anderwärts.

**) Welche herrliche Aussprüche haben wir über den göttlichen Geist von Sokrates, Platon, Aristoteles, Plotin, Augustinus, Scotus Erigena, Anselmus, Albertus dem Grossen, Thomas Aquin, Meister Eckart, J. Böhme, Copernikus, Keppler, Newton und vielen anderen bedeutenden Geistern, und die Geisteszwerge dieser Zeit dünken sich klüger und vollends weiser als sie, wenn sie das Wort der Schrift verachten, dass es unsinnig sei, dem, der das Auge gemacht habe,

dringens in die Tiefen der Gottheit betrifft, so kann diese denn doch ganz unmöglich das letzte Wort der Philosophie sein, welcher man ja sonst mit freigebigster Emphase Fortschritt ins Unendliche zuschreibt und zuspricht (ins Unendliche, und nicht einmal über den kritischen Grenzpfahl der Kantischen Gottesglaubenslehre hinaus!). In der beabsichtigten Gesammtdarstellung der Philosophie Baaders hoffe ich evident zu zeigen, dass der h. Paulus, unbeschadet seiner Apostelwürde, eine tiefsinnigere Philosophie, als die Kantische ist, anbahnte, indem er den kühnen und grossen Ausspruch that, dass der (menschliche) Geist Alles, auch die Tiefen der Gottheit, erforsche.

Welcher flache Lufthieb, wenn H. Frauenstädt sagt: »Prof. Hoffmann meint, nur das Christenthum schütze die Philosophie vor Rückfall in das Juden- und Heidenthum. Als ob nicht Juden- und Heidenthum in das Christenthum selbst eingedrungen wären und es verfälscht hätten!«

Hilf Himmel! Der Frauenstädt'sche Atheismus wird es doch nicht sein sollen, der vor Rückfall in Juden- und Heidenthum schützen würde! Das Christenthum hat sich von Anfang seines Erscheinens über Judenthum und Heidenthum erhoben und war eben in dieser Erhebung Christenthum und wird es immer bleiben. Wenn Bekenner der christlichen Religion da und dort und in diesem oder jenem Zeitabschnitt entweder sich nicht bis auf die Wurzel über manche jüdische oder heidnische Vorstellungen erhoben oder wieder in sie zurücksanken, so gehört das nicht dem Christenthum an sich an, welches stets hoch erhaben darüber schwebte, sondern dem Process der Verwirklichung des Christenthums in der Menschheit, welcher von Schwankungen des Vorschritts und des zeitweiligen theilweisen Rückschritts begreiflicherweise kaum oder nicht frei sein konnte und noch heute um so weniger frei ist, als sich nicht bloss jüdische und heidnische Schwätzer ohne allen Beruf und tiefere Kenntniss in die Erforschung und Beurtheilung

das Sehen abzusprechen und dass nur der Thor in seinem Herzen sage: Es ist kein Gott. Ihr wollt die Schrift wie ein anderes Buch behandeln, aber ihr behandelt es wie ein mit zitternder Hand geschriebenes Kinderlallen, indess ihr doch sehen könntet, dass die Wirkungen euerer Schriften sich zu den Wirkungen der Schrift verhalten wie das Leuchten einiger Irrlichter zu den Strahlen des vereinigten Lichtes von Tausenden von Sonnen.

des Christenthums einmengen und die Gemüther verwirren, sondern auch in entarteten reicher begabten Naturen die Wuth gegen die Selbstverleugnungsforderungen des Christenthums sich da und dort bis zum schlechtverhehlten Gotteshass steigert. Videantur Schopenhauers philosophische Kapucinaden gegen den Theismus.

Zuletzt meint H. Frauenstädt noch einen starken, wenn nicht den stärksten, Trumpf auszuspielen, indem er den Theismus Baaders, inwiefern er von sich behauptet die wahre Ueberwindung und Vermittelung der Extreme des Pantheismus und des Deismus zu sein, des Widerspruchs beschuldigt, weil er einander ausschliessende Bestimmungen in Gott zu verbinden suche. Diese Behauptung sucht nun Frauenstädt in folgender Weise zu begründen: »Der Pantheismus ist monistisch, der Deismus ist dualistisch. Der sie beide überwinden wollende »wahre Theismus« ist zugleich monistisch und dualistisch. Gott ist ihm, wie im Pantheismus, der Welt immanent, ist ihm aber auch, wie im Deismus, transscendent; er ist zugleich innerweltlicher und ausserweltlicher Gott. Daraus entstehen denn all die wunderlichen Aussagen von Gott, deren eine immer die andere aufhebt, wie zum Theil schon aus den oben angeführten Stellen über die »immanente und emanente Produktion« hervorgeht. Nach diesem »wahren Theismus« spielt Gott, obgleich die durch ihn gewirkte Creatur in ihrer Thätigkeit ganz von seinem schöpferischen Thun abhängig ist, doch auch wieder nur die Stelle des Assistirenden bei dem freien Selbstthun der Creatur, und was dieser Widersprüche mehr sind. Da uns nun in Folge des Satzes vom Widerspruch der die Extreme des Pantheismus und Deismus überwindende »wahre Theismus« ein hölzernes Eisen ist, so folgt eo ipso, dass uns auch die Baader'sche Philosophie ein solches ist und wir wollen dem, der dieses hölzerne Eisen in die Form eines Systems bringt, seinen Ruhm nicht beneiden.«

Darauf zuvörderst die Antwort, dass, wenn es sich hier um die Erstrebung von Ruhm handelte, ich noch unendlich viel weniger Herrn Frauenstädt um den Ruhm beneiden könnte, sich die Rolle des Fahnenträgers der Philosophie Schopenhauers auserwählt zu haben, aus Gründen, die in meinen Einleitungen zu Baaders Werken, in dem vorliegenden zweiten Bande meiner Philosophischen Schriften und in Glasers Jahrbüchern ziemlich ausgebreitet vorliegen und die weder H. Frauenstädt, noch

irgend ein Anderer zu widerlegen im Stande sein wird. So wie ich Herrn Frauenstädt aber nicht beschuldigen möchte, sich die Rolle eines Fahnenträgers der Schopenhauer'schen Philosophie, der er ist, wenn er auch diese Philosophie verschiedenen, beziehungsweise wohlgemeinten und ich will hier nicht entscheiden ob überall oder nur theilweise nicht untriftigen Modificationen unterwerfen hat, aus Ruhmbegierde ausersehen zu haben, so hoffe ich, dass er billig genug sein wird, in meinen Bestrebungen bessere Beweggründe als Ruhmbegierde vorauszusetzen. Was nun aber seine Einwendung gegen Baader selber betrifft, so wäre bei der noch so weit verbreiteten Unkenntniss selbst der ersten Elemente der Baader'schen Philosophie begreiflich genug, wenn man verschiedentlich den Ausruf hörte: Da ist nun doch einmal diese Baader'sche Philosophie recht bei den Hörnern gepackt und nun wird doch endlich einmal das zudringliche und lästige Verkündigen dieses verworrenen ekstatischen Philosophen, wenn man ihn Philosoph nennen darf, als des Begründers der Philosophie der Zukunft sein wohlverdientes Ende erreichen. Nun, wir wollen sehen, meine Herren! Wir wollen die Sache einmal gründlich mit einander prüfen und haarscharf zusehen, ob H. Frauenstädt der Mann ist, den eminenten Scharfsinn und Tiefsinn eines Baader bei den Hörnern zu packen. Ich rechne darauf, dass es Euch ein heiliger Ernst ist mit dem preiswürdigen Grundsatze, alles und jegliches Untersuchungswerthe mit vollster Unbefangenheit zu prüfen und nicht voreilig schon bei den ersten Schritten der Untersuchung mit dem Urtheil abzuschliessen. Wohlan denn, so erbitte ich mir Eure gespannteste Aufmerksamkeit.

Dem Kundigen ist hinlänglich bekannt, dass es wirklich Gotteslehren unter uns gibt, die sich auch theistisch nennen, welche von dem Einwurfe des H. Frauenstädt wirklich getroffen werden. Schelling in seiner späteren Philosophie gehört augenscheinlich hierher. Denn er erklärt seine Philosophie ausdrücklich für insofern theistisch, als er Gott als urgeistiges, persönliches Wesen fasst, aber zugleich insofern für pantheistisch, als er in der Schöpfungsfrage nicht zwar den Causalitätsbegriff schlechtweg eliminirt, aber mit dem Substantialitätsbegriff zusammenschmilzt und die Welt doch nur als Selbstentwickelung und Selbstgestaltung Gottes auffasst, so dass nach ihm Gott und Welt trotz ihres Unterschiedes eines und desselben Wesens sind und Gott

sogar durch die geschichtlichen Weltepochen hindurch sich zur Dreipersönlichkeit ausgestalten soll, um am Ziele der Weltvollendung Alles in Allem zu sein. Diese Lehre trug sich in verschiedenen Modificationen auf Weisse, Fechner und selbst Lotze über und erhielt in der Hauptsache die Zustimmung einer ganzen Reihe von über den gewöhnlichen Deismus und Pantheismus hinausstrebenden Philosophen, wenn auch die wenigsten der Schelling'schen Geschichte Gottes ihren ungetheilten Beifall gaben. Obgleich diese Lehre, welche Hamberger am besten dargestellt hat *), ungleich höher steht als die im Grunde naturalistische Schopenhauers und Frauenstädts, so unterliegt sie doch allerdings dem Vorwurf, das Unendliche und das Endliche dem Wesen nach in eins zu schweissen und so dem Widerspruch zu verfallen und muss es sich gefallen lassen, ein hölzernes Eisen gescholten zu werden, selbst von solchen, welche selber, nur in noch schlechterer Qualität und Art, in hölzernem Eisen machen, wie Schopenhauer, dessen blinder Wille als Welt-Grund oder Ursache ein schlechtes Surrogat für den Schelling'schen absoluten Geist ist, und als blinde Wesenheit um so weniger wesenhaft von seinen Produktionen oder richtiger Emanationen, Formirungen, Modificationen oder Erscheinungen unterschieden sein kann. Dass Schopenhauer nichts Anderes als hölzernes Eisen schlechtester Sorte bei der Frage nach dem Verhältniss des Unbedingten zum Bedingten, des Unendlichen zum Endlichen geboten habe, das ist jedem unbefangen Denkenden sonnenklar. Die Frage ist nur noch, ob Baader sich desselbigen Widerspruchs schuldig macht, welchem Schelling allerdings unterliegt. Aber welchem halbwegs unterrichteten Kenner der Werke Baaders ist es nicht bekannt, dass er zu hundertmalen sich auf das nachdrücklichste gegen die Vermengung und Vereinerleiung Gottes und der Welt, des Unbedingten und des Bedingten, des Unendlichen und des Endlichen ausgesprochen hat? Und dennoch sollte er die Immanenz Gottes in der Welt im Sinne Schellings angenom-

*) Christenthum und moderne Cultur von Hamberger I. 134—164, 173—205, II. 204—221. Diese Darstellung (I. 134) ist von Schelling selbst, dem sie vorgelegt worden war, für genau und vollkommen richtig erklärt worden. Die Geschichtschreiber der Philosophie sollten daher mehr Gewicht auf diese Darstellung legen, als sie bisher gethan haben.

men haben? Dann würde er allerdings dem Widerspruch verfallen sein, den er selbst so oft verurtheilte. So etwas konnte wohl einem Schopenhauer in seinem geistreichen Irrlichteliren begegnen und ist ihm begegnet. Ob aber auch einem Baader? Dafür müssten Beweise erbracht werden, die keineswegs mit H. Frauenstädts Hinweisung auf Baaders immanente und emanente Produktion Gottes gegeben sind und vielmehr ganz und gar fehlen. Auch fehlen müssen, weil sie nicht zu erbringen sind. Mit welchen blöden oder verfinsterten Augen H. Frauenstädt die von ihm angezeigten Weltalter gelesen haben muss, ergibt sich schon daraus, dass er am 1. Abschnitt: Selbtsbildung, welcher die herrlichsten Gedanken in der schönsten Form enthält, gleichgültig vorübergeht, dann daraus, dass er kein Referat über die ziemlich wohlgegliederten Umrisse der theoretischen Philosophie Baaders (in den Weltaltern) gibt *) und endlich daraus, dass die entscheidendsten und schlagendsten Aeusserungen Baaders in Betreff des Schöpfungsbegriffs (im Unterschiede des Schelling'schen) S. 121, 134, 135, 137, 139, 141, 143, 145, 149 etc. etc. von ihm nicht beachtet, am wenigsten aber begriffen worden sind. Nach Baader ist die Welt nicht Selbstverwirklichung Gottes, sondern freie Schöpfung des ewig vollendeten göttlichen Geistes und hienach ist ihm die Immanenz Gottes in der Welt nicht das Zugleich-Welt-Sein Gottes, sondern die geistige virtuelle Durchdringung und Allgegenwart Gottes im Weltall, womit der Wesensunterschied Gottes und der Welt aufs schärfste und strengste gewahrt ist, ohne Gott die Welt als Schranke, eine gleiche und in diesem Sinne zweite Wesenheit, gegenüber oder entgegenzustellen. Hiemit ist das grosse Problem des Verhältnisses Gottes zur Welt gelöst und eine höhere, tiefere, vollkommenere Lösung gar nicht denkbar und folglich Baaders Lösung für alle Zeiten gültig.

Das Wie der Schöpfung enthüllen zu wollen, unternimmt Baaders besonnener Geist nicht, sondern zeigt aus dem Begriff Gottes, dass hier die Schranke des menschlichen Erkennens ein-

*) Die »Societätsphilosophie Baaders« bildet zu dieser Schrift insofern eine Ergänzung, als sie einen vorläufigen Umriss der praktischen Philosophie unseres Philosophen darbietet. Beide Schriften gehören zusammen.

tritt, nicht aber da, wo sie Kant, und nicht da, wo sie Schopenhauer hinsetzt. Die Forschung bis in die Tiefen Gottes verkennt darum nicht die Unausforschbarkeit Gottes, weil nicht seine Unendlichkeit. Gegen diese Lehre ist schon viel Staub, auch von Schopenhauer, aufgewirbelt worden, es ist aber Staub geblieben und kein gründlicher Verstand darin zu entdecken gewesen. Frohschammer und Opzoomer sind hierin keiner andern Ansicht und überhaupt liesse sich zeigen, dass die Mehrzahl der wirklich verständigen Philosophen nicht anders urtheilte oder im Grunde nichts Anderes wollte. Baader und Schelling sind im Principe (die Ausführung ist bei Schelling sehr mangelhaft, bei Baader nicht systematisch durchgeführt) die Höhepunkte der deutschen Philosophie. Beide geniale Forscher sind darin einig, dass jeder Begriff Gottes, der hinter der Erfassung Gottes als des absoluten Geistes, des Urgeistes, der der Herr seiner ewigen Natur ist, zurückbleibt, unwahr und schlecht ist. Beide sind auch darin mit einander einverstanden, dass das gesammte Weltall mit all seinen Wesenarten und Formen seinen Ursprung aus Gott haben müsse und sie sind himmelweit von der dürren und dürftigen Vorstellung Herbarts entfernt, nach welcher dem geglaubten Gottesgeist eine angeblich gewusste Welt von Realen entgegengestellt wird, bezüglich welcher der Glaube nicht verwehrt, sogar empfohlen wird, dass Gott als Weltbaumeister sie (die Widerspenstigen) in Zucht genommen habe *). Aber Baader und Schelling unterscheiden sich ausser in andern Fragen Gott und die Welt betreffend darin, dass Baader die Weltschöpfung als freie wahrhaft schöpferische Hervorbringung des ewig in sich vollendeten Gottesgeistes und darum als Setzung von Gott unterschiedener Wesenheit auffasst, während Schelling die Weltschöpfung doch nur als Selbstverwirklichung, Selbstausgestaltung des nach ihm zwar ewig selbstbewussten, aber nicht ebenso ewig in sich vollendeten Gottesgeistes gefasst wissen

*) Man sieht deutlich, dass Herbart sich auf den Pantheismus, (Halbpantheismus) getrieben glaubte, wenn er im strengen Sinne Abkunft der Welt aus Gott einräumen sollte. Er fürchtet in dieser Wesens-Einigung mit Gott zu verschmelzen und sucht davor Rettung im frostigen und zugleich vernunftwidrigen Dualismus. Die Verstandesabstraktion kann sich nicht zu der ächttheistischen Schöpfungslehre erheben.

will*). Schelling ist trotz seiner Erhebung zur Erkenntniss Gottes als des Urgeistes noch von einem Rest naturalistischen Zuges beherrscht, während Baader sich zur Erkenntniss der freien und schöpferischen Kraft des göttlichen Geistes erhebt. Man möchte sagen, Schelling denkt Gott nach der Analogie eines Riesenbaumes, der unzählige Aeste, Zweige, Blätter, Blüthen und Früchte hervortreibt, die dann natürlich nur Entwickelungen des Baumes und von seiner Wesenheit sein müssen. Baader denkt Gott nach der Analogie des genialen Künstlers, der, wiewohl in Rücksicht des Materials, dessen er bedarf, anders wie Gott, der keines gegebenen Materials bedarf, in noch so vielen Kunstwerken, die er hervorbringt, sich in immer anderer Weise selbst abbildet, ohne doch je etwas von seiner Substanz abzugeben, zu verlieren oder zu veräussern, und vielmehr unverändert er selbst, der in sich beschlossene, aber nicht verschlossene Geist bleibt und sich nur freut, was zuvor in seinem Geiste ideal lebte und blühte, nun auch versinnlicht von sich unterschieden zu schauen). Nur wer den menschlichen Geist begreift, kann etwas von Gott verstehen und wer den menschlichen Geist am tiefsten begreift, wird auch Gott am tiefsten begreifen, nicht weil der Mensch Gott wäre oder seine Verwirklichung, sondern weil, da Gott in der Schöpfung nothwendig theomorphosirte, der Mensch in seinem Gottdenken, mit Fug und Recht, wenn in rechtem Maasse, anthropomorphosiren muss**). Durch Kant

*) Die Unsterblichkeitslehre Schellings folgt wohl in der Hauptsache aus Baaders Principien, nicht aber, genau genommen, aus Schellings Voraussetzungen. Vergleiche übrigens Pr. H. Beckers Unsterblichkeitslehre Schellings und dessen übrigen vortrefflichen Darstellungen Schelling'scher Lehren.

**) Vergleiche: Die Religion von Opzoomer S. 127 ff. »Wo einmal die höchste Form erreicht ist, wo man Gott als den vollkommensten Geist, den unendlichen Vater von allem, was existirt, sich denken gelernt hat, da ist auf eine noch höhere Form der Vorstellung nicht mehr zu hoffen. Die Entwickelung, deren der Mensch fähig ist, ist damit beschlossen. Die Religion Jesu, die uns das Göttliche mit solchen Namen zu verehren gelehrt hat, kann in dieser Hinsicht durch nichts mehr übertroffen werden — und von einer Vervollkommnung des Christenthums kann hier keine Rede sein.« Dann S. 205: »Es liegt eine tiefe Wahrheit in den Worten Jakobis: »Den Menschen schaffend theomorphosirte Gott; nothwendig anthropomorphosirt darum der Mensch. «So mag er zwar die volle Wahrheit nicht ergreifen, er ergreift doch soviel von ihr, als seinem Bedürfniss und seinem Vermögen entspricht.«

schon ist aller Atheismus in sein Nichts zurückgewiesen und Kant selbst schon bahnte die wahre philosophische Theosophie an, mehr als die philosophischen Abstraktionshelden und Philister merkten, die in Kant nur eine schmeichelhafte Bestätigung ihres Philisterthums suchten, eine Bemerkung, die sich offenbar auch dem tiefen und scharfen Geiste J. H. Fichtes aufgedrängt hat. Baader und Schelling haben bis dahin die Lehre von Gott als dem absoluten, dem Urgeist am tiefsten und geistvollsten begründet. Von dieser bis auf einen gewissen Punkt gemeinschaftlichen Erkenntniss aus schlägt Jeder von beiden in Rücksicht der Schöpfungsfrage einen eigenthümlichen Weg ein, so zwar dass von der Erkenntniss Gottes als Urgeistes und der Einsicht aus, dass alles, was wesenhaft der Welt angehört, seinen Ursprung aus Gott haben muss, nur die zwei von ihnen eingeschlagenen Erklärungswege möglich sind, und weil eine dritte, wesentlich von jenen beiden verschiedene, gar nicht gedacht werden kann, wenn auch allenfalls Modificationen der beiden, nothwendig entweder Baader gegen Schelling oder Schelling gegen Baader im Rechte sein muss. Da nun H. Frauenstädt die notorisch von Schelling vertretene Lehre als hölzernes Eisen bezeichnet hat, so sollte man erwarten dürfen, dass er Baaders Lehre, Gott als urgeistiges Wesen vorausgesetzt, widerspruchslos und zugleich scharfsinniger wie tiefsinniger als die Schelling'sche finden würde. Diess um so mehr, wenn sich H. Frauenstädt doch noch überzeugen sollte, was denn doch nicht unmöglich ist, dass die Lehre von Gott als dem urgeistigen Wesen wahr und der grösste, tiefste und herrlichste Standpunkt ist, den die Philosophie jemals einnehmen kann, während die Schopenhauer'sche Philosophie bereits ziemlich tief unter Kant herabgesunken ist zum verhüllten Naturalismus und im weiteren mit beschleunigter Geschwindigkeit erfolgenden Herabsinken nur mit dem Materialismus in seinen Nachfolgern endigen kann, der, so wie er eintritt, doch wieder über sich selber zum Naturalismus, von diesem zum Hylozoismus, von diesem zum Pantheismus, von diesem zum Deismus und schliesslich zum Theismus hinaustreibt. Um wie viel raschere und um wie viel grössere Fortschritte würde H. Frauenstädt, dem ich eine reiche geistige Begabung und philosophischen Sinn und Bildung abzusprechen weit entfernt bin, machen, wenn er die zweite Philosophie Schellings und die Werke Baaders

gründlich und erschöpfend studirte, anstatt an äussern oder auch innern Mängeln derselben herumzustochern, und wenn er dann diese zwei Formen des Höhepunktes der deutschen Philosophie, dem Princip nach, weiter zu bilden und auszugestalten unternähme. Wenn nicht, so werden jüngere Kräfte sich dieser grossen Aufgabe unterziehen, wie denn schon jetzt in verschiedenen Graden der Uebereinstimmung oder der Annäherung, nach der älteren Generation der Philosophen Fichte, Fischer, Sengler, etwas entfernter Weisse, Chalybäus, Wirth etc., sich Katzenberger (in den Schranken der katholischen Orthodoxie) *), Delff, Arthur Richter (Verfasser der bedeutendsten Monographie über Plotin), Rabus, Walker, Hippenmayer und Andere, die erst in der Vorbereitung von einschlägigen Schriften begriffen sind, in der Richtung Baaders bewegen. Wie Rothe in der zweiten Auflage seiner Theologischen Ethik Baader berücksichtigt, mag man dort nachsehen. Ich kann im Augenblick nicht gut den zahlreichen theologischen Werken nachgehen, in welchen Baader mehr oder minder Berücksichtigung gefunden hat. Statt alles Anderen darf ich mich auf die Anzeige der Weltalter von Ebrard beziehen, der Baader ausdrücklich als den tiefsinnigsten Forscher der Deutschen bezeichnet **). Der grösste Theil der deutschen Theologen aller christlichen Confessionen würde, so viel ich urtheilen kann, diese Anerkennung unterschreiben und wenn J. H. Fichte, C. Ph. Fischer, Sengler, Leopold Schmid und Andere längst die hervorragende Bedeutung Baaders erkannt und ausgesprochen haben, so kann die Erwartung nicht wohl trüglich sein, dass die deutschen Philosophen in grösster Mehrheit die Scheu ablegen werden, die sie mehr oder minder vom umfassenden Studium der Werke Baaders zurückgehalten hat, und dass sie dann, wenn sie sich an der Eigenart dieses Denkers nicht mehr stossen, von Erstaunen in Erstaunen gerathen

*) Vergl. dessen geistvolle Anzeige des 1. B. meiner Ph. Schriften und der Weltalter im Bonner k. theologischen Literaturblatt 1868. N. 11.

**) Allgemeines Literaturblatt von Andreä und Bachmann 1868. Ich kann unter Andern auch den geistreichen Dr. A. Frantz nennen, obwohl er in seinen Andeutungen über die Pseudoxie der Naturwissenschaft ganz antibaaderisch, wahrscheinlich unter Einwirkung des »Uranus« von Schöpffer, ernstlichst das Copernikanische System bestreitet, welches doch schon J. Böhme anerkannt hatte.

werden über den Reichthum der Geistesschätze, an denen sie bis dahin mehr oder minder achtlos vorübergegangen sind *). Hat doch Erdmann aufrichtig bekannt, dass er bei jeder neuen Beschäftigung mit den Werken Baaders grössere Hochachtung vor der Bedeutung dieses grossen Geistes gewonnen habe. Wenn mir brieflich selbst der Deist A. Clement in Zürich, der originelle Verfasser der in Deutschland fast unbekannten merkwürdigen Weltlehre des Gottthums und anderer in deutscher und französischer Sprache geschriebener Werke **) seine Hochachtung vor der Genialität dieses hervorragenden Philosophen ausgedrückt hat, so darf ich wohl auch erwarten, dass die Zeit nicht ferne sein wird, wo man in Frankreich und in allen Culturländern Europas das Studium der deutschen Philosophie durch jenes der unsterblichen Werke Baaders ergänzen und vervollständigen wird und ich bleibe bei der Voraussage, dass dieser deutsche Philosoph grössere Wirkungen in jenen europäischen Ländern hervorrufen wird, als selbst Kant, Hegel und Schelling, am meisten aber gerade bei Solchen, welche diese genialen Philosophen gründlich kennen, da er in bestem Sinne des Wortes die geniale Correktion derselben genannt werden kann, ohne doch in ihrer blossen Correktion aufzugehen. Die philosophische Gesellschaft in St. Louis in Nordamerika in ihrer Zeitschrift: The Journal of spec. Philos. hat bereits einigermassen Kenntniss von Baader genommen und ihre Mitglieder werden kaum unterlassen, die Werke Baaders näher kennen zu lernen. Auch in anderen Städten Nordamerikas ist Baader bereits nicht unbekannt und mehrere ehemalige Zuhörer von mir, die dort zerstreut wirken, werden die Sammlung meiner Schriften nicht unbeachtet lassen, durch die sie dann erst recht

---

*) Die einzig in ihrer Art dastehende Eigenart der Baader'schen Schriften, man mag sie nun tadeln oder mit theilweise tadelnder Einschränkung loben, verlangt nun einmal unausweichlich, dass man sie mehreremal wiederholt studire und dann noch einmal so, dass man bei dem Studium jeder einzelnen alles Bezügliche in allen andern gegenwärtig habe. Nur wer diesen genialen Denker so studirt, kann sich einen Beruf zur Beurtheilung desselben zuschreiben. Unter allen Umständen wird er aber dann einen Schatz davon tragen, den ich im strengsten Sinne des Wortes unvergleichlich nennen darf.

**) Auch aus seiner Schule ist bereits eine Reihe bemerkenswerther Schriften hervorgegangen.

werden auf Baader zurückgeleitet werden. In St. Petersburg und Moskau wie in Warschau und Pesth, in Stockholm, Christiania und Copenhagen, Florenz und Neapel, Bern, Zürich, Luzern und Genf, Paris, Strassburg und Lyon, in London und Edinburg ist ohnehin schon die Aufmerksamkeit auf Baader hingelenkt und die neuesten Ereignisse werden in Kurzem den Baader'schen Werken in Madrid Eingang verschaffen und dann auch in Lissabon nicht unbekannt bleiben. Merkwürdig ist es, dass die Mehrheit der katholischen Philosophen und selbst Theologen in Deutschland sich weniger gut von Baaders Lehren unterrichtet zeigt, als eine ganze Reihe protestantischer. Werners, Michelis, und Gangaufs Bemängelungen habe ich in Glasers Jahrbüchern hinlänglich beleuchtet. Hagemanns ungenügende Auffassung ist von mir in Dr. J. Bergmanns Philosophischen Monatsheften zur Sprache gebracht worden. Was soll man aber erst von A. Stöckls kläglich dürftiger Berücksichtigung Baaders in seinem Lehrbuch der Philosophie (1868) sagen (S. 405), wo der unwidersprechlich genialste und grösste Philosoph, der aus dem Schoosse der katholischen Kirche der Neuzeit hervorgegangen ist, mit einigen Zeilen wegen nicht scholastischer, sondern theosophischer Richtung bei Seite geschoben ist? Voraus ist diess anders zu erklären, als dass die ultramontane Antipathie jedes Gefühl unbefangener Gerechtigkeit erstickt hat, die A. Stöckl einer Geistesgrösse wie der Baaders auch dann schuldig gewesen wäre, wenn sein kirchlich orthodoxer Standpunkt ganz unbestreitbar zu Recht bestünde. Könnte man aus Stöckls Lehrbuch herausnehmen, was, ich sage nicht aus Baader stammt, sondern was mit ihm zusammenstimmt und aus seinen Principien folgt, so würde nur ein geringer Rest von haltbaren Gedanken übrig bleiben. Wenn man sieht, wie freudig, innig und feurig dankbar die Protestanten ihrem Kant, ihrem Lessing, ihrem Schleiermacher etc., trotz ihren Abweichungen von den protestantisch confessionellen Lehren, für die von diesen grossen Geistern empfangenen Anregungen, Erweckungen und Anfeuerungen sich erweisen, so tritt erst recht ins Licht, mit welcher Frostigkeit, Herz- und Gemüthlosigkeit — und schliesslich Geistlosigkeit unter den Katholiken grosse Männer, besonders Forscher, aus ihrer Mitte, behandelt zu werden pflegen, sobald sie die ihnen sehr erschwerte Kühnheit haben, über das kirchlich *bornirte Concept* hinauszugehen. Was Wunder, wenn die Prote-

stanten die unwiderlegte Behauptung aufstellen, was von geistvoller Wissenschaft unter den Katholiken Deutschlands, die Theologen am wenigsten ausgenommen, vorhanden sei und sich aus tiefem Verfall seit dem dreissigjährigen Kriege, ganz besonders aber in dem letzten halben Jahrhundert wieder erhoben habe, hauptsächlich der Existenz und den Geistesthaten des Protestantismus, der nachbarlichen Einwirkung derselben auf die katholische Welt, zu danken sei, auch da, wo die katholischen Dogmen auf das strengste festgehalten werden. Durch die Anregungs- und Erweckungskraft der protestantischen Wissenschaft ist die katholische in Deutschland bereits wieder so erstarkt, dass sie selbstbewusst das Haupt erhebt und hofft und glaubt, dass der Protestantismus wegen seiner kirchlichen Schwäche schon bald wieder im Katholicismus aufgehen werde, worauf auch die Einladung des Papstes an die Protestanten zum Besuch des vorbereiteten Conciliums zu Rom hindeutet. Will man den Unterschied der Bildung und Cultur gewahren, wie er sich unter den dem Einfluss des Protestantismus unterstellten deutschen Katholiken und den dieses Einflusses fast ganz beraubten deutschen Katholiken zeigt, so werfe man den Blick auf Deutsch-Oesterreich und vergleiche das übrige katholische Deutschland damit. Während der Herrschaft des Metternich'schen Systems in Oesterreich war der Protestantismus dort unterdrückt und Deutsch-Oesterreich von der deutschen Wissenschaft und Philosophie abgesperrt. Was noch Eingang fand oder heimlich eingeschleppt wurde, waren die seichteren und seichtesten philosophischen Richtungen in Deutschland, vor Allen Krug, dann etwa noch Fries und Genossen und wenn es hoch kam Jakobi. Den Geistesprocess der deutschen Philosophie hat man in Deutsch-Oesterreich gar nicht durchgemacht oder höchstens sporadisch in einzelnen im Stillen Philosophie treibenden Individuen. Die einzige Geisteskraft von Belang aus eigenem Fleisch und Blut, Anton Günther, hat man kirchlich gemassregelt und unterdrückt und nichts mit diesem Geistesmord erreicht, als dass dem noch frostigeren spitzfindigen Herbartianismus Thüre und Thor geöffnet wurde, dieser unkatholischesten aller Philosophien, die dort seltsamer Weise von den kirchlich frömmsten Männern getrieben wird. Nach dem Sturz des Metternich'schen Systems und dem Bruch des Absolutismus brach um so stärker die Fluth *des* Schopenhauerianismus, Materialismus und

verwandter Richtungen dicht neben Hegelianismus und amerikanischem Spiritismus herein. Am schroffsten ablehnend und perhorrescirend verhielt sich Deutsch-Oesterreich gerade zu den Lehren desjenigen Philosophen, der ihm am meisten Heil hätte bringen können, zu den Lehren Baaders, was seinen Grund nicht allein in der Vorherrschaft des Ultramontanismus haben kann, sondern diesen wohl ebenso stark in der sinnlich flüchtigen und leichtfertigen Natur des südlichen Volksnaturells hat. Hätte man in Oesterreich noch vor zwanzig Jahren die Principien, besonders die Staatsprincipien Baaders kennen gelernt, angenommen und befolgt, so würde Oesterreich heute nicht um seine Existenz zu ringen haben, sondern der erste, mächtigste und geachtetste Culturstaat des europäischen Continents sein. Aber schon weil Baader seine tiefen Ideen nicht in einem bequemen Compendium dargelegt hat, glaubte man mit Geringschätzung auf sie herabblicken zu dürfen, denn sie ersparten unglücklicherweise das eigene Suchen, Forschen und Denken nicht *). Noch im Jahre 1865 habe ich in den Erläuterungen zu der 2. Auflage der Grundzüge der Societäts-Philosophie Baader's auf die Gefahren hingewiesen, welchen Oesterreich unterliegen müsse, wenn es sich der Aufgabe, Deutschland seine verlorene Weltstellung wieder zu erringen, entschlage oder die Lösung dieser Aufgabe auch nur aufschiebe **). Die Ereignisse des Kriegs vom Jahre 1866 haben

*) Die Ausnahmen, die auch in Oesterreich nicht fehlten (z. B. H. von Hasner, Miklosich, Kautz, Werner) sind zu zählen. Eine freundlichere Stellung zur Baader'schen Philosophie nimmt allerdings Herr Prof. Dr. von Leonhardi zu Prag, der geistreiche Vertreter der Krause'schen Philosophie, ein, wie er früher schon in Einleitungen zu Krause'schen Werken und neuerdings wieder in seinen: Sätzen aus der theoretischen und praktischen Philosophie als Entwurf zur Besprechung des (jetzt bereits stattgehabten) Philosophen-Congresses zu Prag (1868), zu erkennen gegeben hat. Die Differenzen zwischen Baader und Krause müssen anderwärts zur Sprache gebracht werden. Ihre Auseinandersetzung würde allerdings von nicht geringem Interesse und von erheblichem Belang sein sowohl in Rücksicht des Verwandten als des Abweichenden. Von den Verhandlungen des Philosophen-Congresses, von dem mich nur äussere Ursachen abhielten, werden wir hoffentlich bald nähere Nachrichten erhalten.

**) Ich bin mir bewusst nicht zu viel zu sagen, wenn ich behaupte, dass *diese Schrift (die Societätsphilosophie)* in einem Jahre zehn Auflagen ver-

gezeigt, dass in Oesterreich weder die rechten Ideen noch die Persönlichkeiten vorhanden waren, ein so grosses Problem gedeihlich zu lösen. In gleichem Maasse, in welchem Oesterreich seine vollkommene Unfähigkeit zur Lösung einer so grossen Frage erwiesen hat, in demselben Maasse hat Preussen seine Fähigkeit bewiesen, Deutschland zu seiner ihm gebührenden Weltstellung emporzuführen. Von da an kann vernünftigerweise Niemand mehr im Zweifel verharren, dass nur Preussen Deutschlands Weltstellung zu gründen vermag und dass alle deutschen Patrioten mit Gut und Blut sich Preussen anschliessen müssen. Alles, was von den verhetzten demokratischen, ultramontanen, particularistischen Parteien gegen Preussen und nicht für Preussen in Bewegung gesetzt wird, ist von da an antideutsch, ist antipatriotisch und im höchsten Grade verwerfungswerth, weil es nur dem Ausland und unpatriotischen Interessen zu Statten kommen kann. Die süddeutschen Staaten können nichts Besseres, Vernünftigeres und Patriotischeres thun, als ihren Eintritt in den norddeutschen Bund vorzubereiten, um ihn sobald als möglich zu verwirklichen. Sie würden damit erreichen die Herstellung des deutschen Reichs, in welches der norddeutsche Bund übergehen würde, die hochwichtige Sicherung ihrer angestammten Dynastien, die zugleich die Träger ihrer besonderen Eigenthümlichkeiten sind, die Stärkung der relativen Eigenart und Selbständigkeit der übrigen Bundesstaaten und die vollkommene Sicherung gegen jede etwa von Frankreich her drohende Kriegsgefahr. Ein Krieg Frankreichs gegen Deutschland wäre dann so gut wie unmöglich, und käme er, etwa wegen der Verzweiflungslage des dritten Napoleon dennoch, so könnte er nur mit einer eclatanten, zermalmenden Niederlage Frankreichs und dem Verlust seiner geraubten deutschen Provinzen enden. Ohne Opfer sind diese grossen Zwecke nicht zu erreichen, aber der gewaltige Gewinn ist dieser Opfer werth. Wohlan! Deutschland geht der vollen Wiedererlangung seiner grossen Weltstellung entgegen und Religion, Wissenschaft und Kunst im Verein mit der Entwickelung des Wohlstandes und des Reichthums der

---

dient hätte. Aber freilich ist so etwas am wenigsten bei dem Volke der Denker möglich. Dergleichen wird den Engländern und Franzosen überlassen, bei welchen letzteren Montesquieu's Geist der Gesetze (wohl umfassender und wohlgegliederter, aber minder tief) bei seinem Erscheinen binnen wenigen Monaten *einige* zwanzig Auflagen erlebte.

Nation wird sich zu höheren Entfaltungen erkräftigen! Deutschland wird der Welt beweisen, dass eine Nation eine durch eigene Schuld verlorene hohe Weltstellung, wenn auch in veränderter Weise, wieder gewinnen kann. Möge sie dann in undenkliche Zeiten fortdauern und Deutschland seinen Beruf für die fortschreitende Menschheitsentwickelung erfüllen!

Zum Schluss habe ich nur noch zu bemerken, dass die in diesen Band aufgenommenen Arbeiten früher zum grössten Theil in Frohschammers Athenäum, zum geringeren in der Fichte-Ulrici-Wirth'schen Zeitschrift für Philosophie etc. und zum geringsten Theil in dem »Gedanken« Michelets erschienen waren. Dem Herrn Prof. Dr. Frohschammer erkläre ich mich zum wärmsten Danke verpflichtet, dass er gegen die bezügliche Aufnahme keine Erinnerung hat erheben wollen. Bezüglich der letzten Abhandlung des vorliegenden Bandes muss ich bemerken, dass die Gotteslehre Schellings nicht vollendet, sondern gerade vor der letzten Gestalt derselben abgebrochen ist. Es geschah dieses lediglich wegen äusserer Hemmungen, die mich nöthigten, vorerst zu andern Arbeiten überzugehen. Aber sie wird, wenn Gott Gesundheit und Kraft schenkt, sicher nachfolgen, sobald es mir möglich ist. Es ist diess an und für sich nöthig, aber auch darum, weil gerade die letzte Gestalt der Gotteslehre Schellings von bedeutendem Interesse und überaus wichtig ist. Die Abhandlung entstand in der Absicht, die Gotteslehre J. G. Fichtes, die entworfen wurde (siehe vorl. Band S. 1—52), Schellings, Hegels und Herbarts darzulegen und dann in einer durchgeführten Kritik sie mit jener Baaders zu vergleichen, wovon ich mir keine geringe Wirkung versprach. Ich würde auch wohl noch die Schleiermachers, Krauses und Schopenhauers hinzugenommen haben. Allein, wie gesagt, äussere Hemmungen nöthigten mich, vorerst zu andern Arbeiten zu greifen. Aufgeschoben ist nicht aufgehoben. Ich gedenke, wo möglich, auf die Ausführung des Gedankens zurückzukommen.

Würzburg, den 14. October 1868.

Prof. Dr. Fr. Hoffmann.

Inhalt.

		Seite
	Vorrede	I—XXXVI
I.	Die Gotteslehre J. G. Fichte's	1
II.	Ueber die Persönlichkeit des Absoluten	53
III.	Erinnerungen an Ernst von Lasaulx	69
IV.	Sendschreiben an den Herrn Prof. Dr. Ulrici aus Anlass seiner Schrift: Gott und die Natur	73
	Nachschrift	102
V.	Ueber Schopenhauer's Lehre unter Zugrundlegung seines Werkes: Die Welt als Wille und Vorstellung	103
VI.	Die Kunst im Zusammenhange der Culturentwickelung und die Ideale der Menschheit von M. Carriere (Recension)	150
VII.	Ueber die Baader'sche und Herbart'sche Philosophie	166
	Nachtrag	180
VIII.	Christenthum und moderne Cultur von Hamberger (Rec.)	183
IX.	Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt von Gwinner (Rec.)	190
X.	System und Geschichte des Naturalismus von Löwenthal (R.)	197
XI.	Franz von Baaders sämmtliche Werke	204
XII.	Johann Jacob Wagner's Leben, Lehre und Bedeutung von Rabus	226
XIII.	Die Stellung des Christen zur Politik von Fabri (R.)	237
XIV.	Naturforschung und Culturleben von Boehner (R.)	243

Seite

XV. Ueber die Baader'sche und Schopenhauer'sche Philosophie . . 263

Anhang 281

XVI. Ueber atomistische und dynamische Naturauffassung 282

XVII. Die Gotteslehre Schelling's.

Erster Artikel 306

Zweiter Artikel 372

I.

Die Gotteslehre J. G. Fichte's.

Nachdem sich die philosophischen Systeme Schelling's, Hegel's und Herbart's im Ganzen als unzulänglich erwiesen hatten, ist in der neueren Zeit öfter geltend gemacht worden, dass die Philosophie wieder auf Kant zurückgehen müsse, um sich über ihre wahre Aufgabe und die Mittel zur Lösung derselben gründlich zu orientiren. Dagegen ist nichts zu erinnern, wenn damit gesagt werden will, dass eine gründliche und erschöpfende Kenntniss der Kantischen Philosophie eine wesentliche Bedingung des weiteren Fortschrittes sei. Man wird aber nicht in Abrede stellen können, dass man in diesen Untersuchungen von Kant zu Fichte fortgehen und die Fichte'sche Philosophie sich nicht minder als die Kantische zum gründlichen Verständniss bringen müssen wird. Die Fichte'sche Philosophie hat noch keineswegs eine ausreichende umfassende Darstellung und Beurtheilung gefunden. Was bis jetzt dafür geleistet worden ist, kann nur als Vorarbeit angesehen werden, und auch die ausgezeichnete Schrift Löwe's über die Fichte'sche Philosophie gehört doch noch ganz in die Kategorie der bezeichneten Leistungen. Auch ich gedenke hier nur eine Vorarbeit zu liefern und noch dazu nur eine solche, die sich nur Eine Grundlehre der Fichte'schen Philosophie zum Gegenstande wählt, wiewohl allerdings einen Lehrzirkel, um den sich das ganze System gruppirt, die Gotteslehre Fichte's.

Es leuchtet ein, dass für ein System, welches die Benennung des Akosmismus nicht ablehnt, die Gotteslehre von der grössten Bedeutung sein muss, und es schien mindestens erlaubt, einmal die Gotteslehre Fichte's urkundlich darzulegen, wie sie sich in der ganzen Reihenfolge seiner Hauptschriften ausgesprochen findet, und dann den Versuch einer Prüfung derselben anzustellen. Gehen wir daran, zunächst die erste Aufgabe zu lösen.

In den Aphorismen über Religion und Deismus vom Jahre 1790 stellt Fichte die Sätze auf:

a. Es ist ein ewiges Wesen, dessen Existenz und dessen Art zu existiren, *nothwendig ist.*

b. Nach dem und durch den ewigen und nothwendigen Gedanken dieses Wesens entstand die Welt.

c. Jede Veränderung in dieser Welt wird durch eine zureichende Ursache nothwendig so bestimmt, wie sie ist. Die erste Ursache jeder Veränderung ist der Urgedanke der Gottheit.

Es ist bemerkenswerth, dass Fichte zu der Zeit, als er diesen Aufsatz schrieb, obgleich er damals bereits die Kritik der reinen Vernunft von Kant gelesen hatte, noch dem Determinismus anhing, wie aus einer Anmerkung hervorgeht, in welcher er zwar Kant den scharfsinnigen Vertheidiger der Freiheit nennt, aber noch das Recht dieser Vertheidigung bestreitet[1]).

In der Kritik der Offenbarung (vom Jahre 1792) finden wir Fichte bereits auf dem Kantischen Standpunkte in Bezug auf die Lehre von der Freiheit.

Das Kategorische, schlechthin Unbedingte und Unbedingbare des Gesetzes deutet ihm hier auf unseren höheren Ursprung und auf unsere geistige Abkunft und ist ihm ein göttlicher Funke in uns und ein Unterpfand, dass wir Seines (Gottes) Geschlechtes sind[2]).

Weiter findet Fichte nöthig, die transscendentale Freiheit, als ausschliessenden Charakter der Vernunft, insofern sie praktisch ist, jedem moralischen Wesen, folglich auch dem Unendlichen, beizulegen, dagegen die Freiheit der Willkür abzusprechen, da sie auf der Bestimmbarkeit eines Wesens noch durch andere als das praktische Vernunftgesetz beruhe[3]).

Das Sittengesetz selbst muss, fährt er fort, wenn es sich nicht widersprechen und aufhören soll ein Gesetz zu sein, diese von ihm selbst ertheilten Rechte auch behaupten; es muss mithin auch über die Natur nicht nur gebieten, sondern herrschen. Das kann es nun nicht in Wesen, die selbst von der Natur leidend afficirt werden, sondern nur in einem solchen, welches die Natur durchaus selbstthätig bestimmt; in welchem moralische Nothwendigkeit und absolute physische Freiheit sich vereinigen. So ein Wesen nennen wir Gott. Eines Gottes Existenz ist mithin ebenso gewiss anzunehmen, als ein Sittengesetz. Es ist ein Gott. In Gott herrscht nur das Sittengesetz und dieses ohne alle Einschränkung. Gott ist heilig und seelig, und wenn das letztere in Beziehung auf die Sinnenwelt gedacht wird, allmächtig. Gott muss, vermöge der Anforderung des Moralgesetzes an ihn, jene völlige Congruenz zwischen der Sittlich-

[1]) Fichte's Werke V, 6.
[2]) Ib. V, 30.
[3]) Ib. V, 32.

keit und dem Glücke endlicher vernünftiger Wesen hervorbringen, da nur durch und in ihm die Vernunft über die sinnliche Natur herrscht: er muss ganz gerecht sein. Im Begriffe alles Existirenden überhaupt wird nichts gedacht, als die Reihe von Ursachen und Wirkungen nach Naturgesetzen in der Sinnenwelt, und die freien Entschliessungen moralischer Wesen in der übersinnlichen. Gott muss die ersten ganz übersehen, denn er muss die Gesetze der Natur vermöge seiner Causalität durch Freiheit bestimmt, und der nach derselben fortlaufenden Reihe der Ursachen und Wirkungen den ersten Stoss gegeben haben: er muss die letzteren alle kennen, denn alle bestimmen den Grad der Moralität eines Wesens; und dieser Grad ist der Maassstab, nach welchem die Austheilung des Glückes an vernünftige Wesen, laut des Moralgesetzes, geschehen muss. Da nun ausser diesen beiden Stücken für uns nichts denkbar ist, so müssen wir Gott allwissend denken. — So lange endliche Wesen endlich bleiben, werden sie — denn das ist der Begriff der Endlichkeit in der Moral — noch unter andern Gesetzen stehen, als denen der Vernunft; sie werden folglich die völlige Congruenz des Glückes mit der Sittlichkeit durch sie selbst nie hervorbringen können. Nun aber fordert das Moralgesetz dies ganz unbedingt. Daher kann dieses Gesetz nie aufhören gültig zu sein, da es nie erreicht sein wird! seine Forderung kann nie ein Ende nehmen, da sie nie erfüllt sein wird. Es gilt für die Ewigkeit. Es thut diese Forderung an jenes heilige Wesen, in Ewigkeit das höchste Gut in allen vernünftigen Naturen zu befördern; in Ewigkeit das Gleichgewicht zwischen Sittlichkeit und Glück herzustellen: jenes Wesen muss also selbst ewig sein, um einem ewigen Moralgesetze, das seine Natur bestimmt, zu entsprechen; und es muss, diesem Gesetze gemäss, allen vernünftigen Wesen, an die dieses Gesetz gerichtet ist, und von welchen es Ewigkeit fordert, die Ewigkeit geben. Es muss also ein ewiger Gott sein, und jedes moralische Wesen muss ewig fortdauern, wenn der Endzweck des Moralgesetzes nicht unmöglich sein soll[1]).

Diese Sätze nennt Fichte Postulate der Vernunft und behauptet, sie müssten nothwendig angenommen werden, wenn die Vernunft gesetzgebend sein solle. Ein solches Annehmen aber, zu dem die Möglichkeit der Anerkennung eines Gesetzes überhaupt uns nöthige, sei Glauben zu nennen. Uebrigens könnten wir, wie der unendliche Verstand sein Dasein und seine Eigenschaften anschauen möge

---

[1]) *Fichte's Werke V, 40. 41.*

ohne selbst der unendliche Verstand zu sein, nicht wissen[1]). Doch steht Fichte nicht an, Gott die vollkommenste Heiligkeit zuzusprechen und ihn den Alleinheiligen, Alleingerechten, Allmächtigen, Allwissenden, den obersten Gesetzgeber und Richter aller vernünftigen Wesen zu nennen[2]). Diese Lehren sind indessen doch nur Postulate der praktischen Vernunft, deren Annahme moralisch nothwendig ist, weil der praktischen Vernunft eine Machtgewalt über die theoretische (nicht umgekehrt) zuzuschreiben sei[3]), wenn auch nur gemäss den eigenen Gesetzen derselben. Sie gewähren darum keine theoretische Einsicht in das Wesen Gottes. Wir haben einen bestimmten Begriff von Gott nicht. Wir vermögen Gottes Wesen, wie es an sich ist, nicht zu erkennen. Eine solche Erkenntniss, wenn sie möglich wäre, würde auch reine Moralität nicht nur nicht befördern, sondern sie hindern[4]). Jeder, der Mensch ist, ist gedrungen, Gott unter den Bedingungen der reinen Sinnlichkeit, Zeit und Raum, sich zu denken (vorzustellen). Für den Menschen in Zeit und Raum ist die Anthropomorphosirung Gottes unvermeidlich und nothwendig, aber nur eine solche Offenbarung kann göttlichen Ursprunges sein, die einen anthropomorphosirten Gott nicht als objectiv, sondern bloss für subjectiv gültig gibt[5]).

In der Recension des Aenesidemus (vom Jahre 1792) findet sich die Bemerkung hingeworfen: so viel wir uns das Selbstbewusstsein Gottes denken könnten, sei Gott selbst für Gott subjectiv[6]).

In der Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre vom Jahre 1794 sucht Fichte den Unterschied seines Systems von jenem Spinoza's kenntlich zu machen, indem er sagt: Er (Spinoza) trennt das reine und das empirische Bewusstsein. Das erstere setzt er in Gott, der seiner sich nie bewusst wird, da das reine Bewusstsein nie zum Bewusstsein gelangt; das letztere in die besonderen Modificationen der Gottheit. So aufgestellt ist sein System völlig consequent und unwiderlegbar, weil er in einem Felde sich befindet, auf welches die Vernunft ihm nicht weiter folgen kann; aber es ist grundlos; denn was berechtigte ihn denn über das im empirischen Bewusstsein gegebene reine Bewusstsein hinaus zu gehen? — Was ihn auf sein System trieb, lässt sich wohl aufzeigen: nämlich das nothwendige Streben, die höchste Einheit in der menschlichen

1) Fichte's Werke V, 42.
2) Ib. V, 42, 118.
3) Ib. V, 49.
4) Ib. V, 118. Vergl. 148, 153, 167.
5) Ib. V, 132, 136.
6) Ib. V, 23.

Erkenntniss hervorzubringen. Diese Einheit ist in seinem Systeme; und der Fehler liegt bloss darin, dass er aus theoretischen Vernunftgründen zu schliessen glaubt, wo er doch bloss durch ein praktisches Bedürfniss getrieben wurde: dass er etwas wirklich Gegebenes aufzustellen glaubte, da er doch bloss ein vorgestecktes, aber nie zu erreichendes Ideal aufstellte. Seine höchste Einheit werden wir in der Wissenschaftslehre wieder finden: aber nicht als etwas, das ist, sondern als etwas, das durch uns hervorgebracht werden soll, aber nicht kann. Ich bemerke noch, dass man, wenn man das Ich bin überschreitet, nothwendig auf den Spinozismus kommen muss [1]). Weiterhin versichert Fichte, der theoretische Theil der Wissenschaftslehre sei wirklich der systematische Spinozismus; nur dass in ihr eines Jeden Ich selbst die einzige höchste Substanz sei [2]). Insofern das Ich durch das Nichtich eingeschränkt werde, sei es endlich; an sich aber, so wie es durch seine eigene absolute Thätigkeit gesetzt werde, sei es unendlich. Alle Schranken müssten zuletzt verschwinden, das unendliche Ich müsse, als Eins und als Alles, allein übrig bleiben [3]).

Den Begriff eines Bewusstseins Gottes erklärt Fichte für undenkbar [4]), was er ungenauer und unvorsichtiger Weise sogar so ausdrückt, dass die Idee der Gottheit für uns undenkbar sei [5]). Bald darauf bezeichnet er den Begriff von einer Gottheit als einem Wesen, durch dessen reine Thätigkeit unmittelbar auch seine objective gesetzt wäre, für überschwenglich für uns [6]) und verwirft diesen Begriff auch desshalb, weil er meint, dass derselbe nothwendig auf einen intelligibelen Fatalismus führe. Das Selbstbewusstsein Gottes ist ihm ewig unerklärbar und unbegreiflich, weil er annimmt, die Erklärung würde nicht anders möglich sein, als durch die Voraussetzung, dass dann Gott über sein eigenes Sein reflectiren müsste.

„Da in Gott das Reflectirte Alles in Einem und Eins in Allem, und das Reflectirende gleichfalls Alles in Einem und Eins in Allem sein würde, so würde in und durch Gott Reflectirtes und Reflectirendes, das Bewusstsein selbst und der Gegenstand desselben, sich nicht unterscheiden lassen, und das Selbstbewusstsein Gottes wäre

---

1) Fichte's Werke I, 100. 101.
2) Ib. I, 122.
3) Ib. I, 144.
4) Ib. I, 253.
5) Ib. I, 254.
6) Ib. I, 363.

demnach nicht erklärt“ [1]) Allein das Selbstbewusstsein Gottes ist nicht bloss reflectirend, sondern zugleich uno actu anschauend, intuitiv und eben darum, weil das Anschauende und Angeschaute, das Reflectirende und Reflectirte Eines in ihrem Unterschiede und unterschieden in ihrer Einheit sind, darum ist es unrichtig, dass sie sich nicht unterscheiden liessen. Was Fichte vom Selbstbewusstsein Gottes irrig sagt, dass sich in ihm nichts unterscheiden lasse, gerade das ist vielmehr nach seinem eigenen Zugeständnisse nur von seinem absoluten Ich wahr und gültig, wie aus seinen eigenen Worten hervorgeht, wenn er sagt: »Das absolute Ich ist schlechthin sich selbst gleich: alles in ihm ist Ein und Ebendasselbe Ich und gehört (wenn es erlaubt ist, sich so uneigentlich auszudrücken) zu Einem und demselben Ich; es ist da nichts zu unterscheiden, kein Mannichfaltiges; das Ich ist Alles und ist Nichts, weil es für sich nichts ist, kein Setzendes und kein Gesetztes in sich selbst unterscheiden kann« [2]). Dieses Alles und Nichts, in dem nichts zu unterscheiden ist, ist nach Fichte der übersinnliche und überweltliche Gott, die lautere Intelligenz der Materie nach, nicht weniger der lautere heilige Wille der Materie nach, die Vorsehung, welche ihren Weltplan ewig festgestellt hat und sicher hinausführt, das unerschöpfliche schöpferische Princip aller Wesen, ihr Urquell und Ziel.

In der Abhandlung über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung vom J. 1798 wird daher die moralische Ordnung als das Göttliche bezeichnet. »Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung, wird hier gesagt, ist selbst Gott; wir bedürfen keines andern Gottes und können keinen anderen fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen als die Ursache derselben anzunehmen.« Der Begriff von Gott als einer besonderen Substanz wird hier von Fichte als unmöglich und widersprechend bezeichnet und behauptet, Gott Persönlichkeit und Bewusstsein beizulegen, heisse Gott zu einem endlichen Wesen machen, weil Bewusstsein nicht ohne Beschränkung und Endlichkeit zu denken sei [3]).

In der Appellation an das Publikum (v. J. 1799) wird diese Lehre nicht bloss gegen den Vorwurf des Atheismus vertheidigt,

---

1) Fichte's Werke I, 275.
2) Ib. I, 264.
3) Ib. V, 185, 186 ff.

sondern auch vor dem Gotte seiner Gegner gewarnt, den er freilich im Sinne einer eudämonistischen Ansicht versteht. Zugleich hebt er hier als Zweck seiner Lehre hervor, dem Menschen alle Stützen seiner Trägheit und alle Beschönigungsgründe seines Verderbens zu entreissen, alle Quellen seines falschen Trostes zu verstopfen, und weder seinem Verstande noch seinem Herzen irgend einen Standpunkt übrig zu lassen, als den der reinen Pflicht und des Glaubens an die übersinnliche Welt. Seine Philosphie, erklärt Fichte, leugne nicht alle Realität; sie leugne nur die Realität des Zeitlichen und Vergänglichen, um die des Ewigen und Unvergänglichen in seine ganze Würde einzusetzen. Es sei sonderbar, seine Philosophie der Ableugnung der Gottheit zu bezüchtigen, da sie vielmehr die Existenz der Welt, in dem Sinne des Dogmatismus genommen, ableugne. Welch' ein Gott, ruft er aus, wäre dies, der mit der Welt zugleich verloren ginge? Der übersinnliche Gott ist Alles in Allem. Er ist derjenige, welcher allein ist; und wir andern vernünftigen Geister alle leben und weben nur in Ihm. Fichte will eingeräumt wissen, dass seine Philosophie denselben Zweck habe wie das Christenthum. Statt der verderblichen Lehre des Eudämonismus soll der Jugend der erhebende Gedanke eingeprägt werden: »Diese Welt ist nicht meine Heimath, und nichts, was sie zu geben vermag, kann mich befriedigen; mein wahres Sein hängt nicht von der Rolle ab, die ich unter den Erscheinungen spiele, sondern von der Art, wie ich sie spiele. Da ich an diesem Platze stehe, so ist es der Wille Gottes, dass ich an ihm stehe, und freudig und muthig vollbringe, was an diesem Platze sich gehört. So unscheinbar mein Geschäft sei, es geschieht um Gottes und der Pflicht willen, und dadurch erhält es Würde. Nachzusehen, ob auch andere auf ihren Plätzen thun, was dort sich gehört, ist nicht meine Sache: ich habe mit mir selbst vollauf zu thun. Thun sie es nicht, so sündigen sie auf eigene Gefahr: Gott aber wird ohne Zweifel alle Unordnungen, die daraus entstehen, zu seiner Zeit in die schönste Harmonie auflösen.« Wenn nicht nach einem Jahrzehnd, meint Fichte in der Zuversicht seiner Ueberzeugung, die grössere Menge der guten Köpfe und Herzen auf meiner Seite sein werden, wenn dann nicht selbst viele, die jetzt gegen mich eifern, ganz meiner Meinung, und die anderen wenigstens gemässigter sein werden; — dann will ich kein Wort weiter sagen. Die Appellation schliesst mit einem Prachtstücke Fichte'scher Beredtsamkeit, welche den sittlichen Geist seiner Lehre, der nach ihm mit der Religion eins ist, kräftig und eindringlich nahelegt [1]).

1) Fichte's Werke V, 194 ff.

In den gerichtlichen Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus (v. J. 1799) bezeichnet Fichte Gott als eine Ordnung von Begebenheiten und als reines Handeln, dem keine Form der Ausdehnung zukomme, weil es keine materielle Substanz sei. Gott ist ein Geist, heisst nach ihm, Gott ist nicht körperlich. Als positive Bestimmung ist der Satz nach ihm unbrauchbar. Alles unser Denken ist ein Beschränken. Das Wort Bestimmen bedeutet Beschränken. Alle Realität, die wir fassen, ist nur endlich, und sie wird es dadurch, dass wir sie fassen. Wenn man also Gott zum Gegenstande eines Begriffes macht, so hört er auf Gott, d. h. unendlich zu sein. Der Begriff des ausserweltlichen Gottes ist durch Negation bestimmt, darum nicht unendlich und sonach nicht Gott. Gott ist weder Eins mit der Welt, noch von ihr verschieden. Die Möglichkeit, Gott Persönlichkeit und Bewusstsein zuzuschreiben, muss darum geleugnet werden, weil der Begriff desselben nothwendig Schranken bei sich führt, welche für Gott nicht gelten können. Nur in Rücksicht der Schranken und der dadurch bedingten Begreiflichkeit ist das Bewusstsein zu leugnen. Der Materie nach ist die Gottheit lauter Bewusstsein, Intelligenz, geistiges Leben und Thätigkeit. Nur ist es unmöglich, dieses Intelligente in einen Begriff zu fassen und zu beschreiben, wie es von sich selbst und Andern wisse. Dadurch, dass etwas begriffen wird, hört es auf, Gott zu sein und jeder vorgebliche Begriff von Gott ist der eines Abgottes. Gott ist unbegreiflich und die heil. Schrift stimmt damit überein [1]).

In den Rückerinnerungen, Antworten und Fragen (v. J. 1799) wird Gott als reiner Geist bezeichnet, der als solcher nichts als das nothwendig anzunehmende Schaffen, Erhalten und Regieren selbst sei. Das Sein Gottes ist nicht zu bestimmen, nicht zu characterisiren, sondern es ist nur von seinen Thaten zu reden und der Glaube an diese zu beleben, zu stärken, im stets gegenwärtigen Bewusstsein zu erhalten. Der Begriff Gottes lässt sich überhaupt nicht durch Existentialsätze, sondern nur durch Prädicate eines Handelns bestimmen [2]).

In der Bestimmung des Menschen (v. J. 1799) wird im Grunde von Fichte dieser Standpunkt nicht überschritten. Er geht hier von dem praktischen Postulate aus, dass der Wille des Menschen wiefern er sittlich gesetzmässig ist, bloss als solcher, an und durch sich selbst, Folgen haben soll, sicher und ohne Ausnahme, dass

1) Fichte's Werke V, 261—267.
2) Ib. V, 368, 371.

jede pflichtmässige Bestimmung des Willens wirken soll in einer unbegreiflichen andern Welt. Dies setze voraus ein Gesetz, eine schlechthin ohne Ausnahme geltende Regel, nach welcher der pflichtmässige Wille Folgen haben muss. Ein solches Gesetz einer geistigen Welt, das nicht der Wille des Menschen gibt, noch der Wille irgend eines endlichen Wesens, noch der Wille aller endlichen Wesen zusammengenommen, sondern unter dem der Wille aller endlichen Wesen selbst steht, müsse angenommen werden. Wie die allgemeine Anziehungskraft alle Körper halte, und mit sich und dadurch untereinander vereinige, und nur unter ihrer Voraussetzung Bewegung des Einzelnen möglich sei, so vereinige und halte in sich und ordne unter sich jenes übersinnliche Gesetz alle endlichen Vernunftwesen. Dieses übersinnliche Gesetz müsse daher selbstthätige Vernunft sein. Da aber selbstthätige Vernunft Wille sei, so müsse das Gesetz der übersinnlichen Welt ein Wille sein. Ein Wille, der rein und bloss als Wille wirke, durch sich selbst, schlechthin ohne alles Werkzeug oder sinnlichen Stoff seiner Einwirkung, der absolut durch sich selbst zugleich That sei und Produkt, dessen Wollen Geschehen, dessen Gebieten Hinstellen sei; in welchem sonach die Forderung der Vernunft, absolut frei und selbstthätig zu sein, dargestellt sei. Ein Wille, der in sich selbst Gesetz sei, der nicht nach Launen und Einfällen, nach vorherigem Ueberlegen, Wanken und Schwanken sich bestimme, sondern der ewig und unveränderlich bestimmt sei, und auf den man sicher und unfehlbar rechnen könne. Ein Wille, in welchem der gesetzmässige Wille endlicher Wesen unausbleibliche Folgen habe. Dieser erhabene Wille sei das geistige Band der Vernunftwelt. Er verbinde mich mit sich selbst und mit allen endlichen Wesen meines Gleichen als allgemeiner Vermittler zwischen allen. Jener ewige Wille sei Weltschöpfer, so wie er es allein sein könne und wie es allein einer Schöpfung bedürfe, in der endlichen Vernunft. Nur die Vernunft sei; die unendliche an sich, die endliche in ihr und durch sie. Dann fährt Fichte fort:

»Erhabener lebendiger Wille, den kein Name nennt und kein Begriff umfasst, wohl darf ich mein Gemüth zu dir erheben; denn du und ich sind nicht getrennt. Deine Stimme ertönt in mir, die meinige tönt in dir wieder; und alle meine Gedanken, wenn sie nur wahr und gut sind, sind in dir gedacht. In dir, dem Unbegreiflichen, werde ich mir selbst, und wird mir die Welt vollkommen begreiflich, alle Räthsel meines Daseins werden gelöst, und die vollendete Harmonie entsteht in meinem Geiste.

Am besten fasset dich die kindliche, die ergebene Einfalt.

Du bist ihr der Herzenskündiger, der ihr Inneres durchschaut, der allgegenwärtige treue Zeuge ihrer Gesinnungen, der allein weiss, dass sie es redlich meint, und der allein sie kennt, ob sie auch von aller Welt misskannt würde. Du bist ihr der Vater, der es immer gut mit ihr meint, und der alles zu ihrem Besten wenden wird. In deine gütigen Beschlüsse gibt sie sich ganz mit Leib und Seele. Thue mit mir, wie du willst, sagt sie, ich weiss, dass es gut sein wird, so gewiss du es bist, der es thut. Der grübelnde Verstand, der nur von dir gehört, nie aber dich gesehen hat, will uns dein Wesen an sich kennen lehren, und stellt ein widersprechendes Missgeschöpf hin, das er für dein Bild ausgibt, lächerlich dem bloss Verständigen, verhasst und abscheulich dem Weisen und Guten.

Ich verhülle vor dir mein Angesicht, und lege die Hand auf den Mund. Wie du für dich selbst bist und dir selbst erscheinest, kann ich nie einsehen, so gewiss ich nie Du selbst werden kann. Nach tausendmal tausend durchlebten Geisterleben werde ich dich noch ebensowenig begreifen als jetzt, in dieser Hütte von Erde. — Was ich begreife, wird durch mein blosses Begreifen zum Endlichen; und dieses lässt auch durch unendliche Steigerung und Erhöhung sich nie in's Unendliche umwandeln. Du bist vom Endlichen nicht dem Grade, sondern der Art nach verschieden. Sie machen dich durch jene Steigerung nur zu einem grösseren Menschen und immer zu einem grösseren; nie aber zum Gotte, zum Unendlichen, der keines Maasses fähig ist. — Ich habe nur dieses discursiv fortschreitende Bewusstsein, und kann kein anderes mir denken. Wie dürfte ich dieses dir zuschreiben? In dem Begriffe der Persönlichkeit liegen Schranken. Wie könnte ich jenen auf dich übertragen, ohne diese?

Ich will nicht versuchen, was mir durch das Wesen der Endlichkeit versagt ist, und was mir zu nichts nützen würde; wie du an dir selbst bist, will ich nicht wissen. Aber deine Beziehungen und Verhältnisse zu mir, dem Endlichen, und zu allem Endlichen, liegen offen vor meinem Auge: werde ich, was ich sein soll! — und sie umgeben mich in hellerer Klarheit, als das Bewusstsein meines eigenen Daseins. Du wirkest in mir die Erkenntniss von meiner Pflicht, von meiner Bestimmung in der Reihe der vernünftigen Wesen; wie, das weiss ich nicht, noch bedarf ich es zu wissen. Du weisst und erkennst, was ich denke und will; wie du wissen kannst, durch welchen Akt du dieses Bewusstsein zu Stande bringst, darüber verstehe ich nichts; ja ich weiss sogar sehr wohl, dass der Begriff eines Aktes und eines besonderen Aktes des Bewusstseins nur von mir gilt, nicht aber von dir, dem Un-

endlichen. Du willst, denn du willst, dass mein freier Gehorsam Folgen habe in alle Ewigkeit; den Akt deines Willens begreife ich nicht, und weiss nur soviel, dass er nicht ähnlich ist dem meinigen. Du thust, und dein Wille selbst ist That; aber deine Wirkungsweise ist der, die ich allein zu denken vermag, geradezu entgegengesetzt. Du lebest und bist, denn du weisst, willst und wirkest, allgegenwärtig der endlichen Vernunft; aber du bist nicht, wie ich alle Ewigkeiten hindurch allein ein Sein werde denken können« [1]).

In der Darstellung der Wissenschaftslehre vom J. 1801 erklärt Fichte, das Absolute sei weder Wissen noch Sein, noch Identität, noch Indifferenz beider, sondern durchaus bloss und lediglich das Absolute. Man könne es nur unter den zwei folgenden Merkmalen denken, theils, dass es sei schlechthin was es sei, auf und in sich selbst ruhe durchaus ohne Wandel und Wanken, fest, vollendet und in sich geschlossen, theils, dass es sei, was es sei, schlechthin weil es sei, von sich selbst und durch sich selbst, ohne allen fremden Einfluss, indem neben dem Absoluten gar kein Fremdes übrig bleibe, sondern alles, was nicht das Absolute selbst sei, verschwinde. Wir können, bemerkt Fichte, das Erstere absolutes Bestehen, ruhendes Sein, das Letztere absolutes Werden oder Freiheit nennen. Das Ewige und Unveränderliche ist das absolute Sein. Die Welt des Veränderlichen ist durchaus nicht; sie ist das reine Nichts. Das Unvergängliche tritt nicht ein in's Vergängliche, wodurch es eben aufhören würde das Unvergängliche zu sein, sondern das Unvergängliche bleibt eben für sich und in sich geschlossen, sich selbst und nur sich selbst gleich. Die Welt ist nicht Spiegel des Ewigen, denn das Ewige kann sich nicht spiegeln in gebrochenen Strahlen, sondern diese Welt ist Bild und Ausdruck der formalen Freiheit und hiermit der Kampf des Seins und Nichtseins, der absolute innere Widerspruch.

Die Wissenschaftslehre ist Unitismus in idealer Hinsicht; sie weiss, dass schlechthin allem Wissen das (bestimmende) ewige Eine — jenseits alles Wissens — zu Grunde liegt; Dualismus ist sie in realer Hinsicht in Bezug auf das Wissen als real gesetzt. Da hat sie zwei Principien: die absolute Freiheit und das absolute Sein — und sie weiss, dass das absolute Eine in keinem wirklichen (factischen) Wissen je zu erreichen ist, nur rein denkend.

Diese Betrachtung führt Fichte zu ihrem höchsten Punkte mit den Worten: »Endlich, was war der Grund der Idee eines ge-

1) Fichte's Werke II, 294—305.

schlossenen Systems durcheinander bestimmter Intelligenzen, im reinen Denken der Vernunftanschauung und dem dadurch bestimmten Denken der Wahrnehmung? Das das Wissen schlechthin bedingende und tragende absolute Sein selbst — sonach eine absolute Wechseldurchdringung beider. Die tiefste Wurzel alles Wissens ist daher die unerreichbare Einheit des reinen Denkens und des beschriebenen Denkens des Ich als absoluten Princips innerhalb der Wahrnehmung, = dem Sittengesetze, als höchstem Stellvertreter aller Anschauung; denn sie erfasst die Intelligenz als absoluten Realgrund derselben. Dies ist nun durchaus nicht dieses oder jenes Wissen, sondern es ist das absolute Wissen schlechthin als solches. Wie es in ihm zu diesem oder jenem Wissen komme, werden wir sogleich aus Einem Punkte erklären. Zu diesem absoluten Wissen kommt es nun nur unter Bedingung des absoluten Seins — eben im Wissen selbst; und so gewiss dieses Wissen ist, ist in ihm das absolute Sein. Und so ist das absolute Sein und Wissen vereinigt, jenes geht in dieses ein und geht auf in der Wissensform, diese eben damit zur absoluten machend. Wer dies verstanden hat, ist aller Wahrheit Meister, und für ihn gibt es kein Unbegreifliches mehr« [1]).

In der Wissenschaftslehre vom J. 1804 erklärt Fichte vor Allem, das Wesen der Philosophie bestehe darin, alles Mannichfaltige auf absolute Einheit zurückzuführen, also, dass sie das Mannichfaltige durch das Eine und das Eine durch das Mannichfaltige wechselseitig begreife, dass ihr also die Einheit = A als Princip einleuchte solcher Mannichfaltigen und umgekehrt, dass die Mannichfaltigen ihrem Seinsgrunde nach nur begriffen werden können als Principiate von A. Die Aufgabe der Philosophie lässt sich also auch ausdrücken als Darstellung des Absoluten.

Da aber nur Ein Princip das rechte und wahre sein kann, so folgt, dass nur Eine Philosopie die wahre sein kann, diejenige, die dieses wahre Princip zu dem ihrigen macht. Eine Philosophie, die nicht das wahre Absolute zu dem ihrigen macht, hat, da nur Ein Absolutes ist, überhaupt das Absolute gar nicht, sondern nur ein Relatives. In allen Philosophieen bis auf Kant wurde das Absolute gesetzt in das Sein, in das todte Ding als Ding; das Ding sollte sein das Ansich. Auch seit Kant, den man nicht richtig verstand, ist es bei demselben absoluten Sein geblieben, wenn Einige es auch Ich nannten. Wenn das Ich nämlich ursprünglich objectivirt ist und sich entfremdet, so ist es eben das alte Ding an

1) *Fichte's s. Werke* II, 13 ff.

sich. Allein alles Sein setzt doch ein Denken oder Bewusstsein desselben. Das blosse Sein ist daher immer nur die Eine Hälfte zu einer zweiten, dem Denken desselben, sonach Glied einer ursprünglichen und höher liegenden Disjunction. Die absolute Einheit kann daher ebensowenig in das Sein, als in das ihr gegenüberstehende Bewusstsein, ebensowenig in das Ding, als in die Vorstellung des Dinges gesetzt werden. Es muss vielmehr gesetzt werden in das Princip der absoluten Einheit und Untrennbarkeit beider, das zugleich das Princip der Disjunction beider ist. Dies Princip ist reines Wissen, Wissen an sich, also Wissen durchaus von keinem Objecte, zum Unterschiede von Bewusstsein, das stets ein Sein setzt und darum nur die Eine Hälfte ist. Liegt nun das Absolute weder im Sein noch im Bewusstsein, sondern in dem Bande beider, in der Wahrheit und Gewissheit an und für sich, so folgt, dass der Unterschied zwischen Sein und Denken als an sich gültig durchaus verschwindet. Das Absolute ist also an sich weder Sein noch Denken, sondern $\frac{A}{D.S.}$ Alle Spaltungen von S und D (x, y, z) sind sonach auch Modificationen des A. Die Einsicht, womit die Wissenschaftslehre anhebt, besteht in der Erkenntniss der unmittelbaren Unabtrennbarkeit dieser beiderlei Weisen, sich zu spalten. Daher muss sie behaupten, dass das Wissen wirklich eine rein für sich bestehende Substanz sei, dass sie als solche von uns realisirt werden könne, und dass eben in dieser Realisirung die wirkliche Realisirung der Wissenschaftslehre bestehe.

Die Liebe des Absoluten oder Gottes ist das wahre Element des vernünftigen Geistes, in welchem allein er Ruhe findet und Seligkeit. Aber der reinste Ausdruck des Absoluten ist die Wissenschaft und diese kann nur um ihrer selbst willen geliebt werden wie das Absolute.

Das Absolute, das absolut selbständige Eine, die Gottheit, ist nicht das todte Sein, sondern das lebendige Licht.

Die Schwierigkeit aller Philosophie, die nicht Dualismus sein wollte, sondern mit dem Suchen der Einheit Ernst machte, war, dass entweder wir zu Grunde gehen mussten oder Gott. Wir wollten nicht, Gott sollte nicht! Der erste kühne Denker, dem hierüber das Licht aufging, musste nun wohl begreifen, dass, wenn die Vernichtung vollzogen werden sollte, wir uns derselben unterziehen müssen. Dieser Denker war Spinoza. Dass alles einzelne Sein, als an sich gültig, und für sich bestehend, in seinem System verloren geht, und bloss Phänomenalexistenz übrig behält, ist klar und unleugbar. Nun *tödtete er nur* dieses sein Absolutes oder seinen

Gott, indem er es (ihn) als Substanz-Sein ohne Leben auffasste, weil er eben seines eigenen Einsehens sich nicht bewusst wurde. Nur derjenige könnte die Wissenschaftslehre des Atheismus beschuldigen, welcher einen todten Gott will: todt innerlich in der Wurzel, ungeachtet er hinterher mit dem scheinbaren Leben, mit Zeitexistenz, Willen und oft sogar mit blinder Willkür beschenkt wird; wodurch nun weder sein Leben, noch das unsrige begreiflich und Nichts gewonnen wird, als dass zu der Menge endlicher Wesen noch Eins mehr der Anzahl nach, übrigens eben so beschränkt und endlich, wie sie, und genetisch gar nicht von ihnen verschieden, hinzukommt.

Die Urdisjunction des Lichtes ist im Sein und Denken. Das Licht lebt schlechthin, heisst daher: es spaltet sich durchaus ursprünglich in stehenden, jedoch eben als Begriff vernichteten Begriff und Sein. Die Einsicht vermag sich einzusehen, der Begriff sich zu begreifen. So weit dieser reicht, reicht auch jene. Der Begriff findet seine Grenze; begreift sich selber als begrenzt, und sein vollendetes sich Begreifen ist eben das Begreifen dieser Grenze. Jenseits ihrer liegt das Eine, rein lebendige Licht. Die Wissenschaftslehre verweiset daher aus sich heraus an das Leben oder die Erfahrung, die allein Neues enthält, an ein göttliches Leben.

Das reine Sein ist durchaus von sich, in sich und durch sich. Es ist daher construirt als ein esse in mero actu, so dass beides: Sein und Leben, und Leben und Sein, durchaus sich durchdringen, in einander aufgehen und dasselbe sind und dieses selbige Innere das Eine und alleinige Sein. Dieses einige Sein und Leben kann nun nicht ausser ihm selber sein und es kann ausser ihm gar nichts sein. Es findet also durchaus nicht Zweiheit, nicht Vielheit statt, sondern nur Einheit. Das Sein kann nicht sein (esse in actu), ohne unmittelbar im Leben selber. Umgekehrt, was unmittelbar lebt, da ist das esse, denn nur das esse lebt und da ist es ganz als eine ungetheilte Einheit. Wir leben aber unmittelbar im Lebensakte selber; wir sind daher das Eine ungetheilte Sein selber, in sich, von sich, durch sich. Ist das Sein im eigenen absoluten Leben befasst, so kann es nimmer daraus heraus, so ist es eben ein in sich geschlossenes Ich und kann durchaus nichts Anderes sein, als dies, und wiederum ein in sich geschlossenes Ich ist das Sein: welches Ich wir nun auch in der Aussicht auf eine Theilung in ihm Wir nennen können. Wie in der erzeugten Einsicht wir selbst das Sein werden, so können wir zufolge dieser Einsicht nicht mehr zum Sein herausgehen. Das Absolute ist also ein in sich selber

geschlossenes Ich. Das Sein ist demnach ein in sich geschlossenes Singulum des Lebens und Seins, das nie aus sich heraus kann.

Setzen wir das rein immanente Sein als das Absolute, Substante, Gott, und die Erscheinung als innerlich genetische Construction des Absoluten als die Offenbarung und Aeusserung Gottes, so ist die letztere eingesehen als schlechthin nothwendig und im Wesen des Absoluten selber begründet. Diese Einsicht der innern Nothwendigkeit ist ein Distinctionscharacter der Wissenschaftslehre von allen andern Systemen. In allen ohne Ausnahme ist neben dem absolut Substanten eine absolute Zufälligkeit. Hier wird von vorne an als schlechthin nothwendig eingesehen in der Vernunft und an sich, was hinterher wohl, nicht in der Vernunft und an sich, sondern in einer andern noch erst auszumachenden Beziehung als zufällig erscheinen wird. Das Licht, die Vernunft oder das absolute Sein kann sich als solches nicht setzen, ohne sich zu construiren und umgekehrt, und daher fällt beides in seinem Wesen zusammen, und ist durchaus Eins, Sein und Selbstconstruction, Sein und Wissen von sich.

Gibt es keine Philosophie aus Einem Stücke, so gibt es überhaupt keine Philosophie. Es gibt überhaupt kein Philosophiren einzeln und persönlich, sondern Philosophie ist nur möglich, inwiefern das Wir mit all' seinem Nachconstruiren zu Grunde geht und die reine Vernunft rein und allein hervortritt. Denn diese in ihrer Reinheit ist selber die Philosophie. Vom Wir oder Ich aus gibt es keine Philosophie; es gibt nur eine über dem Ich. Demzufolge hängt die Frage über die Möglichkeit der Philosophie davon ab, ob das Ich zu Grunde gehen oder die Vernunft rein zum Vorschein kommen könne. Es gibt keine Einsicht in das Wesen der Vernunft ohne Voraussetzung des Verstandes als absolut, und wiederum keine Einsicht in das Wesen des Verstandes, ausser vermittelst seiner absoluten Vernichtung durch die Vernunft. Wir sind auf diesem Standpunkte der Verstand der Vernunft und die Vernunft des Verstandes, also eigentlich Beides in Einheit.

Das gesammte Resultat unserer Lehre ist: Das Dasein schlechthin, wie es Namen haben möge, vom allerniedrigsten bis zum höchsten, dem Dasein des absoluten Wissens, hat seinen Grund nicht in sich selber, sondern in einem absoluten Zwecke, und dieser ist, dass das absolute Wissen sein solle. Durch diesen Zweck ist Alles gesetzt und bestimmt; und nur in der Erreichung dieses Zweckes erreicht es und stellt es dar seine eigentliche Bestimmung. Nur im Wissen, und zwar im absoluten Wissen, ist Werth und alles *Uebrige ohne* Werth. Diese Lehre ist die uralte

und auch die Lehre des Christenthums. Dies ist das ewige Leben, heisst es in der heil. Schrift, dass sie dich, und den du gesandt hast (bei uns das Urgesetz und sein ewiges Bild) erkennen.

Dass bei der rechten und wahrhaft lebendigen Erkenntniss der rechte Wandel sich schon von selbst ergebe und dass derjenige, dem nun innerlich das Licht aufgegangen, es gar nicht lassen kann, wenn er auch wollen könnte, äusserlich zu leuchten, hat jene Lehre gar nicht vergessen, beizubringen, und unsere Philosophie vergisst es ebensowenig. Nur wo das Rechtthun aus klarer Einsicht hervorgeht, geschieht es mit Liebe und Lust und die That belohnt sich selber, ihr genügend, und keines Fremden bedürfend (Nachgelassene Werke Fichte's II, 89 ff.)

In den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters (vom J. 1804—5) stellt Fichte an die Spitze der Untersuchungen über Gott den Satz: Was da nur wirklich da ist, ist schlechthin nothwendig da, und ist schlechthin nothwendig also da, wie es da ist; es könnte nicht auch nicht da sein, noch könnte es auch anders da sein, als es da ist. Daraus folgert er: in dem wahrhaft Seienden sei daher an kein Entstehen, an keine Veränderlichkeit und an keinen willkürlichen Grund zu gedenken. Das Eine wahrhaft Seiende und schlechthin durch sich selber Daseiende sei das, was alle Zungen Gott nennten. Dann fährt Fichte fort: »Gottes Dasein ist nun nicht etwa der Grund, die Ursache, oder dess etwas; des Wissens, so dass beides sich auch von einander trennen liesse, sondern es ist schlechthin das Wissen selber; sein Dasein oder das Wissen ist durchaus Eins und Ebendasselbe; im Wissen ist er da, schlechthin wie er in sich selber ist, als absolut auf sich selber ruhende Kraft; und — er ist da schlechthin, oder — das Wissen ist schlechthin da, ist ganz dasselbe gesagt. Nun ist ferner eine Welt nur im Wissen da, und das Wissen selber ist die Welt: die Welt ist daher mittelbar, und durch das Wissen eben vermittelt, das göttliche Dasein selbst, so wie das Wissen dasselbe Dasein unmittelbar ist. Wenn daher Jemand sagt, dass die Welt auch nicht sein könnte, dass sie einmal nicht gewesen, dass sie zu einer andern Zeit aus nichts geworden, dass sie durch einen willkürlichen Akt der Gottheit, den dieselbe auch hätte unterlassen können, geworden: — so ist das ganz Dasselbe, als ob er sagte: Gott könne auch nicht sein, und er sei einmal nicht gewesen, und sei zu einer andern Zeit aus nichts geworden, und habe sich selber durch einen Akt der Willkür, den er auch hätte unterlassen können, entschlossen, da zu sein. Dieses Sein nun, von dem wir so eben geredet, ist *das absolut zeitlose Sein:* und was in diesem gesetzt ist, ist nur

a priori, in der Welt des reinen Gedankens, zu erkennen, und ist unwandelbar und unveränderlich zu aller Zeit.

Das Wissen ist, wie gesagt, Dasein, Aeusserung, vollkommenes Abbild der göttlichen Kraft. Es ist daher für sich selber: — das Wissen wird Selbstbewusstsein; und es ist für sich selbst, in diesem Selbstbewusstsein, eigene, auf sich selbst ruhende Kraft, Freiheit und Wirksamkeit, weil es ja Abbild der göttlichen Kraft ist; alles dieses als Wissen, also in alle Ewigkeit fort sich entwickelnd zu höherer innerer Klarheit des Wissens, an einem bestimmten Gegenstande des Wissens, von welchem es ausgeht. Dieser Gegenstand nun erscheint offenbar als ein bestimmtes Etwas, das auch anders sein könnte, weil er ist und dennoch in seinem Urgrunde nicht begriffen ist, sondern das Wissen in alle Ewigkeit an ihm zu begreifen und seine eigene innere Kraft zu entwickeln hat: und mit dieser fortgehenden Entwickelung tritt erst die Zeit ein. — Dieser Gegenstand tritt ein lediglich dadurch, dass das Wissen eben ist, also innerhalb seines schon vorausgesetzten Seins; er ist daher Gegenstand der blossen Wahrnehmung, und nur empirisch zu erkennen. Es ist, sage ich, der Eine, in alle Ewigkeit sich gleichbleibende Gegenstand, da das Wissen alle Ewigkeit hindurch an ihm zu begreifen hat; in dieser stehenden objectiven Einheit heisst er Natur, und die regelmässig auf ihn gerichtete Empirie Physik. An ihm entwickelt sich das Wissen in einer fortfliessenden Zeitreihe; die auf die Erfüllung dieser Zeitreihe regelmässig gerichtete Empirie heisst Geschichte. Ihr Gegenstand ist die zu aller Zeit unbegriffene Entwickelung des Wissens am Unbegriffenen. Also: das zeitlose Sein und Dasein ist auf keine Weise zufällig; und es lässt sich weder durch den Philosophen, noch durch den Historiker eine Theorie seines Ursprungs geben: das factische Dasein in der Zeit erscheint als anders seinkönnend, und darum zufällig; aber dieser Schein entspringt aus der Unbegriffenheit: und der Philosoph kann zwar wohl im Allgemeinen sagen, dass das Eine Unbegriffene, sowie das unendliche Begreifen an demselben, so ist, wie es ist, eben weil es in die Unendlichkeit fortgerissen werden soll; er kann es aber keineswegs aus diesem unendlichen Begreifen genetisch ableiten und bestimmen, weil er sodann die Unendlichkeit erfasst haben müsste, was durchaus unmöglich ist... Ebensowenig kann der Historiker jenes Unbegriffene, als den Uranfang der Zeit, in seiner Genesis angeben .... Ueber den Ursprung der Welt und des Menschengeschlechtes also hat weder der Philosoph, noch der Historiker etwas zu sagen: denn es gibt

überhaupt keinen Ursprung, sondern nur das Eine zeitlose und nothwendige Sein.

Die Nothwendigkeit ist es, welche uns leitet und unser Geschlecht; keineswegs aber eine blinde, sondern die sich selber vollkommen klare und durchsichtige innere Nothwendigkeit des göttlichen Seins: und erst nachdem man unter diese sanfte Leitung gekommen, ist man wahrhaft frei geworden und ist zum Sein hindurchgedrungen; denn ausser ihr ist nichts, denn Mühe und Täuschung. Nichts ist, wie es ist, desswegen, weil Gott willkürlich es eben so will, sondern weil er sich anders, als also, nicht äussern kann. Dies zu erkennen, sich demüthig darein zu bescheiden, und in dem Bewusstsein dieser unserer Identität mit der göttlichen Kraft selig zu sein, ist Sache aller Menschen; das Allgemeine, Absolute und ewig sich Gleichbleibende in dieser Führung des Menschengeschlechtes im klaren Begriffe aufzufassen, ist die Sache des Philosophen; die stets veränderliche und wandelbare Sphäre, über welche jener feste Gang fortgeht, factisch aufzustellen, ist Sache des Historikers, an dessen Entdeckungen der erste nur beiläufig erinnert.

Der Grund der Welt ist weder in das Ohngefähr zu setzen, welches mit andern Worten heisst, einen Grund der Welt annehmen und doch auch nicht annehmen: noch in blinde Nothwendigkeit, welches mit andern Worten heisst, einen schlechthin unbegreiflichen und in sich todten Grund der Welt und des Lebens in ihr annehmen; noch in eine lebendige, aber böse, menschenfeindliche und eigensinnige Ursache; sondern in das Eine, absolut gute und ewig gut bleibende göttliche Dasein.

Für die Religion gibt es kein Schicksal, sondern eitel Weisheit und Güte, in die man sich nicht nothgedrungen ergibt, sondern die man mit unendlicher Liebe umfasst. Wir sollen immer verständiger werden in dem Einen, das des Verstehens werth ist, in den Planen der göttlichen Weisheit und Güte.

Das Verstehen der gesammten Zeit setzt einen Einheitsbegriff dieser Zeit voraus, einen Begriff einer vorherbestimmten, obschon allmälig sich entwickelnden Erfüllung dieser Zeit, in welcher jedes folgende Glied bedingt ist durch sein vorhergehendes, oder er setzt voraus einen Weltplan, der in seiner Einheit sich klärlich begreifen, und aus welchem die Hauptepochen des menschlichen Erdenlebens sich vollständig ableiten und in ihrem Ursprunge sowie in ihrem Zusammenhange untereinander sich deutlich einsehen lassen. Der erstere, jener Weltplan, ist der Einheitsbegriff des gesammten menschlichen Erdenlebens; die letzteren, die Hauptepochen

dieses Lebens, sind die eben erwähnten Einheitsbegriffe jedes besonderen Zeitalters, aus denen wieder desselben Phänomene abzuleiten sind [1]).

In den Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit vom Jahre 1805 sagt Fichte:

Dass ein Gott sei, leuchtet dem nur ein wenig ernsthaften Nachdenken über die Sinnenwelt ohne Schwierigkeit ein. Man muss zuletzt doch damit enden, demjenigen Dasein, was insgesammt nur in einem anderen Dasein gegründet ist, ein Dasein zu Grunde zu legen, welches den Grund seines Daseins in sich selber habe; und dem in unaufhaltbarem Zeitflusse hinfliessenden Veränderlichen ein Dauerndes und Unveränderliches zum Träger zu geben. Unmittelbar sichtbar aber, und wahrnehmbar durch alle auch äusseren Sinne, erscheinet die Gottheit, und tritt ein in die Welt in dem Wandel göttlicher Menschen. In diesem Wandel stellt sich dar die Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens in der Festigkeit und Unerschütterlichkeit des menschlichen Wollens, das schlechthin durch keine Gewalt von der vorgezeichneten Bahn abzubringen ist. In ihm stellet sich dar Gottes innere Klarheit an der menschlichen Fassung und Umfassung alles Irdischen in dem Einen, das da ewig dauert. In ihm stellet sich dar Gottes Wirken, nicht gerade in der Beglückung, worin auch das göttliche Wirken nicht besteht, sondern in dem Ordnen, Veredeln und Würdigmachen des menschlichen Geschlechtes. Ein göttlicher Wandel ist der entscheidendste Beweis, den Menschen für das Dasein Gottes führen können [2]).

Die gesammte Sinnenwelt mit allen ihren Verhältnissen und Bestimmungen, und insbesondere das Leben der Menschen in dieser Sinnenwelt sind keineswegs an sich und in der That und Wahrheit dasjenige, als welches sie dem ungebildeten und natürlichen Sinne der Menschen erscheinen; sondern es ist etwas Höheres und Verborgenes, welches der natürlichen Erscheinung bloss zum Grunde liegt. Man kann diesen höheren Grund der Erscheinung in seiner höchsten Allgemeinheit sehr schicklich nennen: die göttliche Idee.

Von hier aus geht dann Fichte zu folgenden Bestimmungen über:

Das Sein, durchaus und schlechthin als Sein, ist lebendig und in sich thätig, und es gibt kein anderes Sein, als das Leben: keines-

1) Fichte's Werke VII, 6 ff.
2) Ib. VI, 427.

wegs aber ist es todt, stehend und innerlich ruhend. Das einzige Leben, durchaus von sich, aus sich, durch sich, ist das Leben Gottes oder des Absoluten, welche beide Worte eins und dasselbe bedeuten. Das Absolute ist das Leben und das Leben ist das Absolute.

Dieses göttliche Leben ist an und für sich rein in sich selber verborgen, es hat seinen Sitz in sich selber, und bleibt in sich selbst, rein aufgehend in sich selbst, zugänglich nur sich selber. Es ist alles Sein und ausser ihm ist kein Sein. Es ist darum durchaus ohne Veränderung oder Wandel.

Nun äussert sich dieses göttliche Leben, tritt heraus, erscheinet und stellt sich dar, als solches, als göttliches Leben: und diese seine Darstellung oder sein Dasein und äusserliche Existenz ist die Welt. Es stellt sich dar, sich selber, so wie es innerlich wirklich ist und lebt und kann sich nicht anders darstellen. Es tritt daher zwischen sein wahres inneres Sein und seine äussere Darstellung keineswegs etwa eine grundlose Willkür in die Mitte, zufolge welcher es sich nur theilweise hergäbe, theilweise aber verbärge; sondern seine Darstellung d. h. die Welt ist lediglich durch die zwei Glieder, sein eigenes inneres Wesen an sich und die unveränderlichen Gesetze seiner Aeusserung und Darstellung überhaupt, bedingt und unveränderlich bestimmt. Gott stellt sich dar wie Gott sich darstellen kann. Sein ganzes, an sich unbegreifliches Wesen, tritt heraus, ungetheilt und ohne Rückhalt, so wie es in einer blossen Darstellung heraustreten kann. Das göttliche Leben an sich ist eine durchaus in sich geschlossene Einheit, ohne alle Veränderlichkeit oder Wandel. In der Darstellung aber wird dasselbe ein in's Unendliche sich fortentwickelndes und immer höher steigendes Leben in einem Zeitflusse, der kein Ende hat. Es bleibt in der Darstellung Leben. Das Lebendige kann keineswegs dargestellt werden in dem Todten, denn diese beiden sind durchaus entgegengesetzt, und darum, so wie das Sein nur Leben ist, ebenso ist das wahre und eigentliche Dasein auch nur lebendig, und das Todte ist weder, noch ist es, im höheren Sinne des Wortes, da. Dieses lebendige Dasein in der Erscheinung nun nennen wir das Menschengeschlecht. Also allein das menschliche Geschlecht ist da. So wie das Sein aufgeht und erschöpft ist in dem göttlichen Leben, so gehet das Dasein oder die Darstellung jenes göttlichen Lebens auf in dem gesammten menschlichen Leben und ist durch dasselbe rein und ganz erschöpft. Weil das göttliche Leben in seiner Darstellung zu einem in's Unendliche sich fortentwickelnden und nach dem Grade der inneren Lebendigkeit und Kraft immer

höher steigenden Leben wird, darum ist das Leben in der Darstellung, in allen Zeitpuncten seines Daseins, im Gegensatze mit dem göttlichen Leben, beschränkt, d. h. zum Theile nicht lebendig, und noch nicht zum Leben hindurchgedrungen, sondern insofern todt. Diese Schranken soll es nun immerfort durch sein steigendes Leben durchbrechen, entfernen, und in Leben verwandeln.

Nun ist dieses Leben, nach dem Gesetze des ursprünglichen göttlichen Seins, das einzige wahre Leben und seine Ursprünglichkeit; alles Andere aber ausser diesem Leben ist nur Hemmung und Störung desselben, lediglich darum daseiend, damit an ihm das wahre Leben sich entwickele und in seiner Kraft sich darstelle. Desswegen ist alles Andere gar nicht um sein selbst willen da, sondern lediglich als Mittel für den Zweck des wahrhaften Lebens. Die Verbindung zwischen Mittel und Zweck vermag die Vernunft nur also zu fassen, dass sie einen Verstand sich denke, der den Zweck gedacht habe. Das gesetzmässige menschliche Leben ist in Gott begründet: man denkt sich daher, nach der Analogie mit unserem Verstande, Gott als denkend das sittliche Leben des Menschen als einzigen Zweck, um dessenwillen er sich dargestellt und alles Uebrige ausser diesem Leben in's Dasein gerufen habe; keineswegs, als ob es an sich also sei, und Gott so, wie das Endliche, denke, und das Dasein vom Bilde des Daseins in ihm unterschieden werde, sondern lediglich, weil wir das Verhältniss auf keine andere Weise fassen können. Und in dieser absolut nothwendigen Vorstellungsweise wird dann das menschliche Leben, wie es sein soll, die Idee und der Grundgedanke Gottes bei Hervorbringung einer Welt, die Absicht und der Plan, dessen Ausführung Gott mit der Welt sich vorsetzte [1]).

In der Anweisung zum seligen Leben (Religionslehre) (vom J. 1806) erklärt Fichte, das Leben sei selber die Seligkeit. Denn das Leben sei Liebe und die ganze Form und Kraft des Lebens bestehe in der Liebe und entstehe aus der Liebe. Liebe sei Zufriedenheit mit sich selbst, Freude an sich selbst, Genuss ihrer selbst und also Seligkeit, und so sei klar, dass Leben, Liebe und Seligkeit schlechthin Eins seien und dasselbe. Nicht Alles, was als lebendig erscheine, sei lebendig in der That und Wahrheit. Es könne keinen reinen Tod geben, noch eine reine Unseligkeit. Nur das wahrhaftige Sein und Leben vermöge dazusein. Darum sei alles unvollkommene Sein lediglich eine Vermischung des Todten mit dem Lebendigen. Dasjenige, wodurch das allen gemein-

1) Fichte's Werke VI, 361—367.

same Leben in den besonderen Gestaltungen desselben verschieden sei, was jedem Individuum den ausschliessenden Character seines besonderen Lebens gebe, sei die Liebe dieses besonderen und individuellen Lebens. Was der Mensch liebe, das lebe er; diese Liebe sei sein Leben, und die Wurzel, der Sitz und der Mittelpunct seines Lebens. Dann fährt er fort: »Sein und Leben ist abermals Eins und Dasselbige. Nur das Leben vermag selbstständig, von sich und durch sich selber dazusein, und wiederum das Leben, so gewiss es nur Leben ist, führt das Dasein bei sich. Gewöhnlich denkt man sich das Sein als ein stehendes, starres und todtes; selbst die Philosophen fast ohne Ausnahme haben es also gedacht, sogar indem sie dasselbe als Absolutes aussprachen. Dies kommt lediglich daher, weil man keinen lebendigen, sondern nur einen todten Begriff zum Denken des Seins mit sich brachte. Nicht im Sein an und für sich liegt der Tod, sondern im ertödtenden Blicke des todten Beschauers. Sowie Sein und Leben Eins ist und dasselbe, ebenso ist Tod und Nichtsein Eins und dasselbe. Einen reinen Tod aber und reines Nichtsein gibt es nicht. Wohl aber gibt es einen Schein und dieser ist die Mischung des Lebens und des Todes, des Seins und des Nichtseins. Das Sein ist durchaus einfach, nicht mannichfaltig. Es gibt nicht mehrere Sein, sondern nur Ein Sein. Nur das Sein **ist**, keineswegs aber **ist** noch etwas Anderes, das kein Sein wäre und über das Sein hinausläge. Dieses Sein ist einfach, sich selbst gleich, unwandelbar und unveränderlich. Es ist in ihm kein Entstehen, noch Untergehen, kein Wandel und Spiel der Gestaltungen, sondern immer nur das gleiche ruhige Sein und Bestehen. Denn was durch sich selbst ist, das ist eben und ist ganz, mit einemmale dastehend, ohne irgend einen Abbruch und ebensowenig kann ihm etwas zugefügt werden.

Weil das Sein einfach, unveränderlich ist und ewig sich selbst gleich bleibt, darum ist auch das wahrhaftige Leben einfach, unveränderlich, ewig sich gleichbleibend. Der Schein ist ein unaufhörlicher Wechsel, ein stetes Schweben zwischen Werden und Vergehen. Darum ist auch das blosse Scheinleben ein unaufhörlicher Wechsel, immerfort zwischen Werden und Vergehen schwebend und durch unaufhörliche Veränderungen hindurchgerissen. Der Mittelpunkt des Lebens ist allemal die Liebe. Das wahrhaftige Leben liebet das Eine, Unveränderliche und Ewige, das blosse Scheinleben versucht zu lieben, wenn nur geliebt zu werden fähig wäre und wenn seiner Liebe nur Stand halten wollte das Vergängliche in seiner Vergänglichkeit.

Jener geliebte Gegenstand des wahrhaften Lebens ist das-

jenige, was wir mit der Benennung Gott meinen. Der Gegenstand der Liebe des nur scheinbaren Lebens, das Veränderliche, ist dasjenige, was uns als Welt erscheint. Das wahrhafte Leben lebt in Gott und liebet Gott; das nur scheinbare Leben lebet in der Welt und versucht es, die Welt zu lieben.

Da das wahrhaftige Leben in dem Unveränderlichen lebet, so ist es weder eines Abbruches, noch eines Zuwachses fähig, ebensowenig als das Unveränderliche selber. Es ist in jedem Augenblicke ganz, das höchste Leben, welches überhaupt möglich ist und bleibt, nothwendig in aller Ewigkeit, was es in jedem Augenblicke ist.

Das eigentliche und wahre Sein wird nicht, entsteht nicht, geht nicht hervor aus dem Nichtsein. Allem, was da wird, sind wir genöthigt, ein Seiendes vorauszusetzen, durch dessen Kraft jenes erste werde. Zuletzt muss man immer auf ein Sein kommen, das da nicht geworden ist, das schlechthin durch sich selbst, von sich und aus sich selbst ist. Auch innerhalb dieses Seins kann nichts Neues werden, nichts anders sich gestalten, noch wandeln und wechseln, sondern wie es ist, bleibt es von aller Ewigkeit her und bleibt es unveränderlich in alle Ewigkeit. Denn ist es durch sich selbst ist, so ist es ganz, ungetheilt und ohne Abbruch Alles, was es durch sich sein kann und sein muss. Sollte es in der Zeit etwas Neues werden, so müsste es entweder vorher, durch ein Sein ausser ihm, verhindert worden sein, dies zu werden, oder auch, es müsste durch die Kraft dieses Seins ausser ihm, welche erst jetzt anfinge auf dasselbe einzuwirken, dieses Neue werden. Beide Annahmen würden aber der absoluten Unabhängigkeit und Selbstständigkeit desselben geradezu widersprechen. Das Sein kann daher nur als Eins, nicht als mehrere, und als eine in sich selbst geschlossene und vollendete und absolut unveränderliche Einerleiheit zu denken sein.

Das innere und in sich verborgene Sein ist aber vom Dasein zu unterscheiden und diese zwei sind als völlig entgegengesetzte und gar nicht unmittelbar verknüpfte Gedanken aufzustellen. Das Dasein des Seins aber ist unmittelbar und in der Wurzel das Bewusstsein oder die Vorstellung des Seins. Das Bewusstsein des Seins ist zugleich die einzig mögliche Form und Weise des Daseins des Seins, somit selber ganz unmittelbar, schlechthin und absolut dieses Dasein des Seins. Das Dasein muss sich selber als blosses Dasein fassen, erkennen und bilden, und muss, sich selber gegenüber, ein absolutes Sein setzen und bilden, dessen blosses Dasein eben es selbst ist. Es muss durch sein Sein, einem anderen absoluten Dasein *gegenüber, sich* vernichten; was eben den Charakter

des blossen Bildes, der Vorstellung oder des Bewusstseins des Seins gibt. Und so leuchtet ein, dass das Dasein des Seins nothwendig ein Selbstbewusstsein seiner (des Daseins) selbst, als blossen Bildes von dem absolut in sich selber seienden Sein sein müsse. Das reale Leben des Wissens ist daher, in seiner Wurzel, das innere Sein und Wesen des Absoluten selber und es ist zwischen dem Absoluten oder Gott und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel gar keine Trennung, sondern beide gehen völlig ineinander auf. So wie das Absolute nur durch sich selbst sein kann, so kann es auch nur durch sich selber da sein, und es ist da, schlechthin so, wie es in ihm selber ist, ganz, ungetheilt, ohne Rückhalt und ohne Veränderlichkeit und Wandel. Nur im reinen Denken kann unsere Vereinigung mit Gott erkannt werden.

Ebenso wie das Sein nur ein einiges ist und nicht mehrere, und wie es unwandelbar und unveränderlich mit einemale ganz ist, und so ein inneres absolutes Einerlei, ebenso ist auch das Dasein oder das Bewusstsein, da es ja nur durch das Sein und nur dessen Dasein ist, ein absolut ewiges, unwandelbares und unveränderliches Einerlei und Eins. Es ist durchaus nichts im Dasein, ausser dem unmittelbaren und lebendigen Denken, welches Denken keineswegs ein Denkendes, als ein todter Stoff, welchem das Denken inhärirte, ist. Nun entsteht jedoch, der äussern Einheit zuwider, der Anschein einer Mannichfaltigkeit im Denken, theils vermöge verschiedener denkender Subjecte, die es geben soll, theils wegen der so gar unendlichen Reihe von Objecten, über welche das Denken jener Subjecte in alle Ewigkeit fortlaufen soll. Dieser Schein entsteht eben also auch dem reinen Denken und dem in ihm seligen Leben, und es vermag dieses das Vorhandensein dieses Scheins nicht aufzuheben; keineswegs aber glaubt dieses Denken dem Scheine, noch liebt es ihn, noch versucht es, sich selbst in ihm zu geniessen. Dagegen das niedere Leben, auf allen niederen Stufen, irgend einem Scheine aus dem Mannichfaltigen und in dem Mannichfaltigen glaubt, über diesem Mannichfaltigen sich zerstreut und zersplittert, und in ihm Ruhe und Selbstgenuss sucht, welchen es doch auf diesem Wege nie finden wird.

Es ist, ausser Gott, gar nichts wahrhaftig da, denn das Wissen, und dieses Wissen ist das göttliche Dasein selber, schlechthin und unmittelbar, und inwiefern wir das Wissen sind, sind wir selber in unserer tiefsten Wurzel das göttliche Dasein. Alles Andere, was noch als Dasein uns erscheint, ist gar nicht wahrhaftig und an sich da, sondern es ist nur da im Bewusstsein und Denken, als Bewusstes und Gedachtes, und durchaus auf keine andere Weise.

Nach dieser Lehre Fichte's ist also Gott nicht nur innerlich und in sich verborgen, sondern er ist auch da und äussert sich. Sein Dasein aber unmittelbar ist nothwendig Wissen, welche letztere Nothwendigkeit im Wissen selber sich einsehen lässt. In diesem seinem Dasein ist er nur also da, wie er schlechthin in sich selber ist; ohne irgend sich zu verwandeln auf dem Uebergange vom Sein zum Dasein, ohne eine zwischen beiden liegende Kluft oder Trennung, oder dess etwas. Gott ist innerlich in sich selbst Eins, nicht mehrere; er ist in sich selbst Einerlei, ohne Veränderung noch Wandel. Da er nun da ist gerade also, wie er in sich selber ist, so ist er auch da als Eins, ohne Veränderung und Wandel; und da das Wissen oder wir dieses göttliche Dasein selbst sind, so kann auch in uns, insofern wir dieses Dasein sind, keine Veränderung oder Wandel, kein Mehreres und Mannichfaltiges, keine Trennung, Unterscheidung noch Zerspaltung stattfinden.

Nun aber findet sich dennoch jenes Mannichfaltige, jene Trennungen, Unterscheidungen und Zerspaltungen des Seins, und zwar in dem Sein, in der Wirklichkeit, welche im Denken als schlechthin unmöglich einleuchten, und hierdurch entsteht denn die Aufgabe, diesen Widerspruch zwischen der Wahrnehmung der Wirklichkeit und dem reinen Denken zu vereinigen. Diese Aufgabe glaubt nun Fichte in folgender Art lösen zu können: Das Sein ist an sich allerdings Eins, das einige göttliche Sein, und dieses allein ist das wahrhaft Reale in allem Dasein, und bleibt es in Ewigkeit. Dieses Eine Sein wird durch die Reflexion, welche im wirklichen Bewusstsein mit jenem unabtrennlich vereinigt ist, in einen unendlichen Wechsel von Gestalten zerspaltet. Diese Spaltung ist eine schlechthin ursprüngliche und im wirklichen Bewusstsein niemals aufzuhebende oder durch etwas Anderes zu ersetzende. Die wirklichen Gestalten somit, welche durch diese Zerspaltung das an sich Reale erhalten hat, lassen sich nur im wirklichen Bewusstsein, und so, dass man sich demselben beobachtend hingebe, leben und erleben; keineswegs aber erdenken und a priori ableiten. Sie sind reine und absolute Erfahrung, welche aufheben zu wollen wohl keiner Speculation, die nur sich selber versteht, jemals einfallen wird: und zwar ist der Stoff dieser Erfahrung an jedem Dinge das absolut allein ihm Zukommende und es individuell Charakterisirende, das in dem unendlichen Ablaufe der Zeiten nie wiederkommen, auch niemals vorher dagewesen sein kann. Wohl aber lassen sich die allgemeinen Eigenschaften jener durch die Spaltung entstandenen Gestalten des Einen Realen a priori ableiten. So lässt sich die Materie im Raum, so lässt sich die Zeit, so lassen sich geschlossene

Systeme von Welten, so lässt sich, wie die das Bewusstsein tragende Substanz, welche an sich doch auch nur Eine sein kann, in ein System von verschiedenen, auch als selbstständig erscheinenden Individuen, sich zerspalten, und Alles von dieser Art aus dem Reflexionsgesetze völlig einleuchtend ableiten.

Aber ausser dieser Spaltung der im Bewusstsein aus dem göttlichen Leben entstandenen Welt in eine in Absicht ihrer Gestaltung in's Unendliche veränderliche Welt, vermittelst der Grundform der Reflexion, gibt es noch eine andere mit der ersten Spaltung unabtrennlich verbundene Spaltung derselben Welt, nicht in eine unendliche, sondern in eine fünffache Form ihrer möglichen Ansicht.

Die Seligkeit besteht in der Vereinigung mit Gott als dem Einen und Absoluten. Wir aber sind in unserem unaustilgbaren Wesen nur Wissen, Bild und Vorstellung, und selbst in jenem Zusammenleben mit dem Einen kann jene unsere Grundform nicht verschwinden. Selbst in diesem unseren Zusammenfallen mit ihm wird er nicht unser eigenstes Sein selber, sondern er schwebt uns nur vor als ein Fremdes und ausser uns Befindliches, an das wir lediglich uns hingeben und anschmiegen in inniger Liebe. Er schwebt uns vor an sich als gestaltlos und gehaltlos, für sich keinen bestimmten Begriff oder Erkenntniss von seinem innern Wesen gebend, sondern nur als dasjenige, durch welches wir uns und unsere Welt denken und verstehen. Auch nach der Einkehrung in ihn geht die Welt uns nicht verloren. Sie erhält nur eine andere Bedeutung und wird aus einem für sich selbstständigen Sein für welches wir vorher sie hielten, lediglich zur Erscheinung und Aeusserung des in sich verborgenen göttlichen Wesens in dem Wissen.

Das göttliche Dasein, Gottes Aeusserung und Offenbarung ist schlechthin durch sich und schlechthin nothwendig Licht, das inwendige nämlich und geistige Licht. Dieses Licht — sich selbst überlassen bleibend — zerstreut und zerspaltet sich in mannichfaltige und in unendliche Strahlen, und wird auf diese Weise, in diesen einzelnen Strahlen, sich selber und seinem Urquelle entfremdet. Aber dasselbe Licht vermag auch durch sich selbst aus dieser Zerstreuung sich wieder zusammenzufassen und sich als Eines zu begreifen und sich zu verstehen als das, was es an sich ist, als Dasein und Offenbarung Gottes; bleibend zwar auch in diesem Verstehen das, was es in seiner Form ist — Licht; doch aber in diesem Zustande und vermittelst dieses Zustandes selber, sich deutend als nichts Reales für sich, sondern nur als Dasein und Sichdarstellung Gottes.

Wir fanden, dass durch den Charakter des Wissens überhaupt als eines blossen Bildes eines von demselben unabhängig vorhandenen und bestehenden Seins, das, was an sich und in Gott lauter That und Leben ist, in ein ruhendes Sein oder in eine Welt überhaupt verwandelt wird. Zweitens wurde noch überdies durch das, von allem wirklichen Wissen unabtrennbare Grundgesetz der Reflexion jene für das blosse Wissen einfache Welt weiter characterisirt, gestaltet und zu einer besonderen Welt gemacht und zwar zu einer in's Unendliche verschiedenen und in einem nie zu endenden Strome neuer Gestaltungen ablaufenden Welt. Es wurde gezeigt, dass mit dieser auf das Eine Grundgesetz aller Reflexion sich gründenden Spaltung der Welt in's Unendliche noch eine andere Spaltung unzertrennlich verbunden sei. Diese letztere Spaltung ist, in ihrem innern Wesen, von der ersten also verschieden, dass jene die durch die Form des Wissens überhaupt aus dem göttlichen Leben entstandene stehende Welt unmittelbar spaltet und theilet; dagegen die jetzt zu betrachtende nicht unmittelbar das Object, sondern nur die Reflexion auf das Object spaltet und theilt. Jene ist eine Spaltung und Eintheilung in dem Objecte selber: diese ist nur eine Spaltung und Eintheilung in der Ansicht des Objects, nicht, wie jene, gebend an sich verschiedene Objecte, sondern nur verschiedene Weisen, die Eine bleibende Welt innerlich anzusehen, zu nehmen und zu verstehen. Zweitens können diese beiden Spaltungen nicht etwa eine die Stelle der andern vertreten und so sich gegenseitig verdrängen, sondern beide sind unabtrennlich und so in einem Schlage, so wie mir die Reflexion, deren unveränderliche Formen sie sind, überhaupt ist. Daher begleiten sich die Resultate der beiden unabtrennlich und gehen neben einander fort. Das Resultat der ersten Spaltung ist die Unendlichkeit, das Resultat der zweiten ist eine Fünffachheit. Somit ist die jetzt behauptete Unabtrennlichkeit beider Spaltungen also zu verstehen, dass die ganze bleibende und nie aufzuhebende Unendlichkeit, in ihrer Unendlichkeit, auf eine fünffache Weise angesehen werden könne, und wiederum, dass jede der fünf möglichen Ansichten der Welt denn doch wieder die Eine Welt in ein Unendliches spalte.

Im geistigen Sehen wird das, was an sich göttliches Leben ist, zu einem Gesehenen, d. i. zu einem vollendet Vorhandenen oder zu einer Welt. Dieses Sehen ist nun immer ein Act, genannt Reflexion, und durch diesen Act, theils als gehend auf sein Object, die Welt, theils als gehend auf sich selber, wird jene Welt in ein

unendliches Fünffaches oder was dasselbe sagt, in eine fünffache Unendlichkeit gespalten.

Die erwähnten fünf Weisen, die Welt zu nehmen, diese Verschiedenheit, nicht des Objects, sondern der Ansicht desselben allenthalben bleibenden Objects, können nur in der Dunkelheit oder Klarheit, der Tiefe oder Flachheit, der Vollständigkeit oder Unvollständigkeit dieser Ansicht der Einen bleibenden Welt beruhen. Sie sind die verschiedenen möglichen Stufen und Entwickelungsgrade des innern geistigen Lebens.

Ohnerachtet der Mensch nun, nachdem er in einer niedrigen Weise die Welt zu deuten, eine Zeitlang beruhet, zu einer höhern sich erhebt, so ist doch festzuhalten, dass jene vielfache Ansicht der Welt eine wahre und ursprüngliche Spaltung ist, wenigstens in dem Vermögen des Menschen, die Welt zu nehmen. Jene höhern Weltansichten entstehen nicht etwa erst in der Zeit, und so, dass die ihnen durchaus entgegengesetzten sie erst erzeugten und möglich machten; sondern sie sind von aller Ewigkeit in der Einheit des göttlichen Daseins da, als nothwendige Bestimmungen des Einen Bewusstseins, gesetzt auch, kein Mensch erfasste sie; und keiner der sie erfasst, kann sie erdenken und durch Denken erzeugen, sondern er vermag nur sie zu finden und sich anzueignen. Jener allmälige Fortschritt ist aber auch nur der gewöhnliche Gang und die Regel, welche durchaus nicht ohne Ausnahme gilt. Wie durch ein Wunder finden, durch Geburt und Instinct, einige Begeisterte und Begünstigte, ohne ihr eigenes Wissen, sich in einem höhern Standpunkte der Weltansicht. Wieder sind andere Individuen, und durch Ansteckung ganze Menschenalter, mit wenig Ausnahmen, durch denselben nicht weiter zu erklärenden Instinct also in die gemeine Ansicht hineingebannt und hineingewurzelt, dass selbst der allerklarste und einleuchtendste Unterricht sie nicht dahin bringt, ihr Auge auch nur Einen Augenblick über den Boden zu erheben und irgend etwas Anderes zu fassen, als was mit den Händen sich fassen lässt.

Die erste, niedrigste, oberflächlichste und verworrenste Weise, die Welt zu nehmen, ist die, wenn man dasjenige für die Welt und das wirklich Daseiende hält, was in die äusseren Sinne fällt. Die zweite Ansicht ist die, da man die Welt erfasst als ein Gesetz der Ordnung und des gleichen Rechts in einem System vernünftiger Wesen, in welcher Ansicht die Sinnenwelt lediglich die Sphäre des freien Handelns der Menschen ist, vorhanden dadurch, dass *ein freies Handeln* Objecte dieses Handelns nothwendig setzt. Die *dritte Ansicht der Welt* ist die aus dem Standpunkte der wahren

und höheren Sittlichkeit, welcher das Gesetz nicht lediglich ein das Vorhandene ordnendes, sondern vielmehr ein das Neue und schlechthin nicht Vorhandene innerhalb des Vorhandenen erschaffendes ist mit dem Zwecke, die Menschheit zum getroffenen Abbilde des göttlichen Wesens zu machen. Die vierte Ansicht der Welt ist die aus dem Standpunkte der Religion, welche sich beschreiben lässt als die klare Erkenntniss, dass das Heilige, Gute und Schöne keineswegs unsere Ausgeburt, sondern die Erscheinung des innern Wesens Gottes in uns als dem Lichte unmittelbar sei, sein Ausdruck und sein Bild durchaus und schlechthin, wie sein Wesen herauszutreten vermag in einem Bilde. In dem, was der heilige Mensch thut, lebet und liebet, erscheint Gott nicht mehr im Schatten oder bedeckt von einer Hülle, sondern in seinem eigenen, unmittelbaren und künftigen Leben; und die aus dem Schattenbegriffe von Gott unbeantwortliche Frage: was ist Gott, wird hier so beantwortet: er ist dasjenige, was der ihm Ergebene und von ihm Begeisterte thut. Willst du Gott schauen wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseits der Wolken; du kannst ihn allenthalben finden, wo du bist. Schaue an das Leben seiner Ergebenen und du schauest ihn an; ergib dich selber ihm, und du findest ihn in deiner Brust. Die fünfte und letzte Ansicht der Welt ist die aus dem Standpunkte der Wissenschaft, der Einen, absoluten und in sich selber vollendeten. Die Wissenschaft erfasset alle diese Punkte der Verwandlung des Einen in ein Mannichfaltiges, und des Absoluten in ein Relatives, vollständig, in ihrer Ordnung und in ihrem Verhältnisse zu einander. Allenthalben und von jedem einzelnen Standpunkte aus, zurückzuführen vermögend nach dem Gesetze jedes Mannichfaltige auf die Einheit, oder aus der Einheit abzuleiten vermögend jedes Mannichfaltige. Die Wissenschaft geht über die Einsicht, dass schlechthin alles Mannichfaltige in dem Einen gegründet und auf dasselbe zurückzuführen sei, welche schon die Religion gewährt, hinaus zu der Einsicht des Wie dieses Zusammenhanges: und für sie wird genetisch, was für die Religion nur ein absolutes Factum ist. Die Religion ohne Wissenschaft ist irgendwo ein blosser, demohngeachtet jedoch unerschütterlicher Glaube: die Wissenschaft hebt allen Glauben auf und verwandelt ihn in Schauen (Fichte's Werke V, 401 ff.)

In den Reden an die deutsche Nation (v. J. 1808) hebt Fichte mehr die Seite der Erscheinung des ewig unwandelbaren Gottes im endlos fortschreitenden Zeitleben hervor, in folgender Weise: »Dieser Grundtrieb *des Menschen* (der höheren Liebe) nun, wenn er in

klare Erkenntniss übersetzt wird, geht nicht auf eine schon gegebene und vorhandene Welt, welche ja nur leidend genommen werden kann, wie sie eben ist, und in der eine zu ursprünglich schöpferischer Thätigkeit treibende Liebe keinen Wirkungskreis für sich fände; sondern er geht, zur Erkenntniss gesteigert, auf eine Welt, die da werden soll, eine apriorische, eine solche, die da künftig ist, und ewig fort zukünftig bleibt. Das aller Erscheinung zu Grunde liegende göttliche Leben tritt darum niemals ein als ein stehendes und gegebenes Sein, sondern als etwas, das da werden soll, und nachdem ein solches, das da werden sollte, geworden ist, wird es abermals eintreten als ein werden sollendes in alle Ewigkeit, dass daher jenes göttliche Leben niemals eintritt in den Tod des stehenden Seins, sondern immerfort bleibt in der Form des fortfliessenden Lebens. Die unmittelbare Erscheinung und Offenbarung Gottes ist die Liebe; erst die Deutung dieser Liebe durch die Erkenntniss setzt ein Sein, und zwar ein solches, das ewigfort mir werden soll, und dieses als die einige wahre Welt, inwiefern an einer Welt überhaupt Wahrheit ist. Dagegen ist die zweite gegebene und von uns als vorhanden vorgefundene Welt nur der Schatten und Schemen, aus welchem die Erkenntniss ihrer Deutung der Liebe eine feste Gestalt und einen sichtbaren Leib erbaut; diese zweite Welt das Mittel und die Bedingung der Anschaulichkeit der für sich selbst unsichtbaren höheren Welt. Nicht einmal in diese letztere höhere Welt tritt Gott unmittelbar ein, sondern auch hier nur vermittelt durch die Eine, reine und unwandelbare und gestaltlose Liebe, in welcher Liebe allein er unmittelbar erscheint. Zu dieser Liebe tritt hinzu die anschauende Erkenntniss, welche aus sich selber ein Bild mitbringt, in das sie den an sich unsichtbaren Gegenstand der Liebe kleidet; widersprochen jedoch jedesmal von der Liebe, und darum fortgetrieben zu neuer Gestaltung, welcher abermals eben also widersprochen wird; wodurch allein nun die Liebe, welche rein für sich Eins ist, des Fortfliessens, der Unendlichkeit und der Ewigkeit durchaus unfähig, in dieser Verschmelzung mit der Anschauung auch ein Ewiges und Unendliches verschmolzen wird, so wie diese. Das soeben erwähnte aus der Erkenntniss selbst hergegebene Bild, dasselbe für sich allein und noch ohne Anwendung auf die deutlich erkannte Liebe genommen, ist die stehende und gegebene Welt oder die Natur. Der Wahn, dass in diese Natur Gottes Wesen auf irgend eine Weise unmittelbar und anders, als durch die angegebenen Zwischenglieder vermittelt, eintrete, stammt aus Finster-

niss im Geiste und aus Unheiligkeit im Willen (Fichte's Werke VII, 304, 305. Vergl. S. 330 und 362, 372, 382.)

In der Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse (vom J. 1810) fasst Fichte seine Gotteslehre in gedrängten Zügen in folgender Art zusammen:

»Nur Eins ist schlechthin durch sich selbst: Gott, und Gott ist in sich selber lauter Leben. Auch kann dieser nicht in sich selbst sich verändern und bestimmen und zu einem andern Sein machen; denn durch sein Sein ist alles sein Sein und alles mögliche Sein gegeben, und es kann weder in ihm noch ausser ihm ein neues Sein entstehen.

Soll nun das Wissen dennoch sein, und nicht Gott selbst sein, so kann es, da nichts ist denn Gott, doch nur Gott selbst sein, aber ausser ihm selber; Gottes Sein ausser seinem Sein; seine Aeusserung, in der er ganz sei, wie er ist, und doch in ihm selbst auch ganz bleibe, wie er ist. Aber eine solche Aeusserung ist ein Bild oder Schema.

Ist ein solches Schema, so ist dasselbe schlechthin dadurch, dass Gott ist, und es kann, so gewiss er ist, nicht sein. Keineswegs aber ist es zu denken als eine Wirkung Gottes, durch einen besonderen Act desselben, wodurch derselbe in sich selbst sich verwandeln würde; sondern es ist als eine unmittelbare Folge seines Seins zu denken. Es ist, der Form seines Seins nach, schlechtweg, so wie er selbst schlechtweg ist, ohnerachtet es nicht er selbst ist, sondern sein Schema.

Wiederum kann ausser Gott schlechthin nichts sein, denn dieses; kein inneres auf sich beruhendes Sein, denn das ist er allein; nur sein Schema kann sein ausser ihm, und ein Sein ausser ihm heisst eben sein Schema, und beide Ausdrücke sagen dasselbe.

Zu einem wirklichen Sein ausser Gott kommt es nur durch die Sich-Vollziehung des absoluten Vermögens; dieses aber kann vollziehen nur Schemen, die durch ein zusammengesetztes Verfahren mit ihnen zu einem wirklichen Wissen werden. Was daher ausser Gott da ist, ist da nur durch das absolut freie Vermögen, als Wissen dieses Vermögens und in seinem Wissen; und ein anderes Sein ausser dem wirklich in Gott verborgenen Sein ist schlechthin unmöglich (Fichte's Werke II, 696 etc.).

In den Thatsachen des Bewusstseins (v. J. 1810 u. 11) verweist Fichte zunächst darauf, dass dem Bewusstsein unaustilgbar der Begriff eines absoluten Seins durchaus von sich, durch sich, in sich eingeprägt sei und ebenso unaustilgbar die Unmöglichkeit, diesen *Begriff auf sich selbst* (das Ich) zu übertragen, und sich

selbst in irgend einer Rücksicht als das Absolute zu setzen. Seiend ist dasjenige, was durchaus nicht wird und nie geworden ist, und von dem man eben schlechtweg nichts Anderes sagen kann, denn: es ist. Dieses Sein ist in allem unendlichen Werden, es ist und wird nicht, wird nicht geändert und nimmt an dem Wandel durchaus nicht Antheil. Das Sein in ihm ist darum das Eine und durchaus Einsbleibende im Wandel. Diese Einheit und unverrückte Dauer aber trägt es eigentlich nicht als Sein, sondern nur im Gegensatze mit dem Wandel. Ohne diesen Gegensatz eines Wandels wäre ein Prädicat des Nichtwandels und der Dauer gar nicht möglich (Fichte's Werke II, 681).

Das Eine Leben bringt hervor das Individuum durch die Contraction seiner selbst. Das Individuum ist gar nicht ein besonderes Sein des Lebens, sondern eine blosse Form desselben und zwar eine Form seiner absoluten Freiheit. Die Formen schliessen sich gegenseitig aus und es kann nicht sein in der einen und in demselben ungetheilten Acte auch in der andern; aber es kann mit derselben Einen Freiheit und vermöge dieser Freiheit, Eins und dasselbe bleibend, übergehen aus einer in die andere. Das Eine absolute Leben macht sich selbst zum Individuum, ohne doch dadurch seine Freiheit zu verlieren. Nicht ein besonderes Sein, sondern nur eine zufällige Form ist das Individuum.

Es ist bedingt nothwendig, dass das Leben individuelle Form annehme, wenn es nemlich handeln soll. Kein Handeln ausser in der individuellen Form, indem nur dadurch das Leben auf den Einheitspunkt, von welchem alles Handeln ausgehen muss, sich concentrirt. Nur in der individuellen Form ist das Leben practisches Princip.

Das Eine, das in den verschiedenen und entgegengesetzten Formen seiner selbst nicht aufgeht, sondern in allem Wechsel derselben verharret, ist das eigentlich für sich Seiende am Leben. Es selbst ist in diesem seinem Sein unveränderlich, denn es selbst geht in keiner dieser Veränderungen auf. So schliessen zwar seine Veränderungen sich gegenseitig aus in der Zeit. Das Unveränderliche aber selbst ist schlechthin ausser aller Zeit; denn obwohl es sich in der Zeit verändert, so treffen diese Veränderungen doch nicht sein eigentliches Sein. Wo eine Erscheinung ist, da ist es selber nicht mehr, sondern es ist eine seiner Erscheinungen: nur eine, denn es geht in keiner seiner Erscheinungen ganz auf.

Im ursprünglichen actus concentrationis, der eben der actus individuationis ist, ist schlechthin kein Selbstbewusstsein, weder *des allgemeinen Lebens*, denn dies concentrirt sich zwar, aber es

reflectirt nicht auf diesen Act, noch weniger des Individuums, denn dies kommt durch diesen Act erst zu Stande. In der Fortsetzung aber der individuellen Form entsteht nothwendig Selbstbewusstsein.

Dieses Selbstbewusstsein oder Ich ist ein begreifendes Princip, die Einheit von verschiedenem Begreifen, trägt also die individuelle Form und ist das Individuum als solches. Das Letzte und wahrhaft Seiende in diesem Begreifen ist aber offenbar das Eine Leben selbst. Man kann also der Strenge nach nicht sagen: Das Individuum wird seiner selbst bewusst, denn das Individuum ist gar nicht: wie könnte es denn etwas werden? sondern man muss sagen: Das Leben wird seiner bewusst in der individuellen Form und als Individuum.

Inwiefern das Leben Selbstbewusstsein und praktisches Princip ist, stellt es sich durchaus nicht in seiner Einheit dar, sondern als eine Welt von Individuen.

Wie der absolute actus individuationis, ebenso ist auch die Fortsetzung der individuellen Reihe eine absolute Schöpfung aus dem Einen Leben heraus. Das Leben schafft in jedem Punkte das Individuum neu oder das Individuum erschafft in jedem Augenblicke sich neu mit absoluter Freiheit.

Das Leben, als Eins, ist schlechtweg und es ist in diesem seinem Sein durchaus nicht anschaubar, wohl aber denkbar und zwar durch das reine Denken oder Intelligiren.

Es hat Freiheit, in seinem Sein sich zu äussern und in dieser Aeusserung schaut es sich allerdings an: aber es geht in keiner seiner Aeusserungen ganz auf. Er vermag darum über diese Aeusserungen sich zu erheben und sich zu fassen als das im Wechsel derselben unveränderlich Bleibende. Dieses Sein ist das eigentlich Seiende, der Gehalt im Werden. Nun aber ist das Leben der Form nach ein absolutes Werden. Dieses Sein ist daher in der Aeusserung in alle Unendlichkeit fort nur im Werden, niemals im (factischen oder geäusserten) Sein. Im Sein würde es erst sein am Ende des Lebens. Nun aber geht in jeder Aeusserung das Leben darauf aus sein Sein zu äussern; dass dies kein wirkliches Sein wird, liegt bloss in dem durch die Form der Wirklichkeit geforderten unendlich fortdauernden Werden. Das Sein als ein wirkliches ist also Zweck und Absicht der Aeusserung und zwar durchaus einziger, unbedingter und unendlicher, also Endzweck.

Das Sein des Lebens, das ihm durchaus zum Grunde gelegt werden muss, wird bloss in der Synthesis mit dem Werden, als der Form des Lebens, zum Endzwecke.

Sein *der Freiheit oder des* Lebens und Sittlichkeit sind durch-

aus Eins. Das Formale des Lebens ist die blosse Sichbestimmung zu einem Werden. Diese setzt darum dem Sein durchaus nichts weiter hinzu, als was aus dieser Form folgt, die Vergänglichkeit des Besonderen und den unendlichen Fortschritt desselben. Was aber in der Aeusserung wirklich dauert und ist, und durch die ganze unendliche Reihe hindurch dauert, ist nicht in ihr, sondern im Sein selbst begründet. Nun ist das in jeder einzelnen Aeusserung Bestehende, ja das dieselbe eigentlich zum Stehen oder Stillhalten Bringende und das durch die ganze unendliche Reihe wirklich Dauernde, die Anschauung. Diese darum in ihrer absoluten Form als Anschauung wird nich, sondern ist und durch die Form erhält die seiende nur das unendliche Werden. Das Grundsein des Lebens ist darum in seiner Form eine Anschauung, die da ist, nicht geworden, unwandelbar und unveränderlich dieselbe. Diese Anschauung ist ein stehendes festes Bild oder Erscheinung. Jenes Sein aber, das zu der absoluten Anschauung das Sein ist, ist schlechtweg aus sich, von sich, durch sich. Es ist Gott. Was Gott wirklich an und in sich ist, erscheint in der Anschauung; diese drückt ihn ganz aus, und er ist in derselben, wie er innerlich ist in ihm selbst. Aber diese Anschauung wird nicht wieder angeschaut, sondern sie äussert sich nur durch die mit ihr verknüpfte Freiheit. Also sein Wesen, sowie es in ihm selbst ist, äussert sich in alle Unendlichkeit fort, zunächst und unmittelbar in der Anschauung des ewigen Endzwecks. Das Leben darum in seinem eigentlichen Sein ist Bild Gottes, so wie er ist schlechthin in sich selbst. Als formales Leben aber, als wirklich lebendiges und thätiges, ist es das unendliche Streben, wirklich zu werden dieses Bild Gottes, das es aber, eben darum, weil dieses Streben unendlich ist, nie wird. In der wirklichen That, wenn es überhaupt nur wahrhaft ist, und nicht bloss zu sein scheint, ist es immerfort die in diesem Zeitmomente mögliche nächste Bedingung des Werdens dieses Bildes (Fichte's Werke II, 685).

In der Wissenschaftslehre vom J. 1812 erläutert Fichte zunächst seinen Standpunkt durch eine Vergleichung mit Spinoza's Lehre. Der Wissenschaftslehre steht fest: Eins ist und ausser diesem Einen ist schlechthin Nichts. Alles Andere als das Eine ist nicht. Der Begriff, welcher factisch gegeben ist, ist nicht das Sein selbst, sondern sein Schema und Bild, Erscheinung. Er ist Sein ausser seinem Sein, Entäussertes. Also ausser dem Absoluten ist da sein Bild (dieser absolut bejahende Satz ist die eigentliche Seele der Wissenschaftslehre). In dieses sein Bild tritt das Absolute ganz ein, wie es darin einzutreten vermag. Dieses Bild

ist da, es wird nicht. In ihm ist darum kein Wandel, keine Veränderung, Mannichfaltigkeit, sondern es ist absolut Eins und sich selbst gleich, ebenso wie das in ihm abgebildete Absolute. Diese Eine Erscheinung erscheint nun auch eben so schlechthin, als sie ist, sich selbst in sich selbst, diese selbige seiend und bleibend dasselbige. In dem Sicherscheinen wird ein Leben und eigene Thätigkeit ausgesprochen, also allerdings eine Genesis und Eintreten in die Genesis des in der ersten Form der Genesis durchaus unempfänglichen Seins. In dem ersten Bilde ist kein Wandel, in dem zweiten (dem neuen Bilde von dem dauernden Urbilde) mag wohl ein menschlicher Wandel sein. Und so zeigt sich, wie in der Erscheinung die Einheit und Unveränderlichkeit mit der Mannichfaltigkeit sehr wohl beisammen stehen kann, was bei dem Sein nicht statt fand. Das Sein des Bildes ist Eins; und insofern starres und unveränderliches Sein: dieses ist nun zugleich ein sich abbildendes Leben, sich in jenem unveränderlichen Sein. Das Bild ist in sich selbst nicht lebendig, noch selbstständig, sondern es ist, wie es ist, durch Gott. Das Leben, und zwar keinesweges ein reales, sondern nur ein schematisirendes Leben tritt zu jenem ersten Sein hinzu und empfängt von ihm das Gesetz. So nicht das Absolute, welches in ihm selbst lebendig und selbstständig ist, und kein beschränkendes Gesetz annehmen kann. Auf dem festen und starren Sein beruht die Möglichkeit des Wandels: dort würde das Sein selbst Wandel. Die Analyse dieser zweiten Form des Sicherscheinens ist nun die eigentliche Aufgabe der Wissenschaftslehre.

Was sich erscheint, ist die Erscheinung des Absoluten als solche. Dieses Sein muss offenbar im neuen Bilde sich abbilden. Denn es erscheint ja nicht überhaupt Erscheinung, sondern diese, schlechthin nicht durch sich, sondern durch das Absolute seiend. Die Wissenschaftslehre sieht darauf, dass die Erscheinung (welche es auch sei) sich erscheine: bloss auf diese in sich zurückgehende Form der Erscheinung. Was das an sich Erscheinende an sich sei, davon abstrahirt sie. Sie abstrahirt also von der Realität. Diese Form, überhaupt nur die Form beschäftigt sie. Sie stellt lediglich die Form dar. In Absicht der Realität verweist sie an das Leben. Denn die Realität kann nur eintreten im wirklichen Erscheinen, nicht in der Wissenschaftslehre. Die Wissenschaftslehre erblickt die absolute Urerscheinung, nicht in der Anschauung, sondern im Begriffe. Sie steht daher nicht im wirklichen Sicherscheinen, sondern im Bilde des Sicherscheinens, sie hat nicht die reale Wahrheit, sondern gibt dieser die Klarheit, das Selbst-

verständniss. Die Wissenschaftslehre kann kurz vorgetragen werden, denn sie hat eigentlich nur drei Capitel.

Ein absolutes Princip ist dasjenige, welches nach jeder möglichen Aeusserung sich schlechthin äussern kann. Dies kann es nun nach vollzogenen unendlichen Aeusserungen ebenso in's Unendliche fort: nach jeder Unendlichkeit ist die Unendlichkeit immer noch ganz und nicht berührt. Keine mögliche Aeusserung benimmt darum Etwas der Unendlichkeit des Vermögens.

Diejenigen, welche die Natur als das Erste voraussetzen, und dieselbe nur hier und da zufälliger Weise zum Selbstbewusstsein hindurchbrechen lassen, müssten das Princip der Freiheit geradezu leugnen. Ueber das Gesetz aber, nach dem dieses Hindurchbrechen geschehe, und wie überhaupt jemals das Natursein die Form des Bewusstseins annehmen, zum Bewussten werden könne, darüber würde es ihnen schwer werden, ein verständliches Wort vorzubringen. Sie sagen dieses nur so. Dagegen ist es uns leicht, nachzuweisen, wie innerhalb des Bewusstseins ein Bild vom Dinge entstehe und nothwendig entstehen müsse. Nach uns erhält die Natur auch nur eine sittliche Beziehung: sie ist in gewisser Weise die Darstellung der Sittlichkeit und diese der Grund ihres Seins. Wir rufen es so laut, als man will: ja, die Natur ist das einzige und alleinige factische Sein, das absolut factische Sein. Aber nicht das einzige Sein überhaupt. Wir haben die ideale, geistige, als die eigentliche Erscheinung Gottes, die an sich unsichtbar ist, und sichtbar wird nur in der wirklichen, factischen Welt. Diese wird uns daher zur blossen Sichtbarkeit jener. Die Naturphilosophen kennen nur Eine, wir zwei Welten, unter dem höheren Einheitsbande derselben, Gott, dem überweltlichen Träger und Gründer der Welt (Nachgelassene Werke J. G. Fichte's II, 398, 400).

In den Vorlesungen über das Verhältniss der Logik zur Philosophie oder transscendentale Logik (vom J. 1812) weiset Fichte vor Allem auf den Unterschied zwischen Sein und Bild hin und bestimmt den Verstand als ein Sein (stehendes, festes), das durch sich ein Leben und Fliessen setze. Ein solcher Verstand sei mit dem durch sich selbst gesetzten Leben und Grundbilden die Grundlage der Vorstellungen. Dadurch entstehe eine völlige Veränderung der Ansicht des Seins, der Wahrheit, der Grundlage, des Absoluten. Statt eines Systems von todten Dingen, einer Materie, die sich gestalten solle, und zwar zu Bewusstsein und Begriff, sei uns geworden ein geistiges, d. i. verständiges Leben. Aus dem absoluten Verstande, ruft er aus, werden alle Dinge. Statt Materie und Tod haben wir Geist und Leben, als die abso-

lute Grundlage der Dinge. Jede Wissenschaft ist eine Ansicht des Geistes, um wie viel mehr die Wissenschaftslehre.

Denken ist Bestimmen und Beschränken in einer dem Denken vorausgesetzten Sphäre. Wissen ist ein Bild, welches sich als Bild versteht. Bild ist also nicht Sein. Aber Bild und Sein sind unzertrennlich. Auf der Behauptung: Bild erkenne sich unmittelbar als Bild, beruht unsere ganze Ansicht vom Wissen. Es ist die in dem Bilde schlechthin liegende Beziehung, dass in ihm Etwas abgebildet sei, ein in ihm Gebildetes ihm correspondire, welches ohne den hinzutretenden Begriff ein reines, blosses und weiterhin unbestimmtes Gebildetes bleibt, nicht einmal entschieden über die allererste Frage, ob es Sein sei oder blosses Bild.

Das Sein ist in sich selbst geschlossen, es setzt schlechthin sich selbst, und kein Anderes ausser ihm. Das Bild aber setzt schlechthin durch sein Wesen und so gewiss es Bild ist, ein zweites Glied ausser ihm, ein Gebildetes. Bild kann also nicht allein sein; es in seiner Einheit gesetzt folgt unmittelbar durch sein eigenes Wesen eine Zweiheit. Das Bild ist überhaupt nur durch und in seinem Begriffe und hat gar kein anderes Dasein.

Ein Bild ist dieses nur durch seinen Gegensatz mit dem Sein, dadurch, dass es das Sein nicht selbst sein soll, wiewohl es sonst ganz und gar dasselbe ist. Wie darum das Sein, so auch das Bild und umgekehrt. Das Sein setzt schlechthin sich, das Bild äussert sich, bildet sich ab und erscheint. Sein ist also absolute Geschlossenheit in sich, Bild absolute Sich-Aeusserung und Darstellung.

Das Sein erscheint, die Erscheinung erscheint sich, begreift sich, als solche, als des Seins, und auf diese Weise ist Erkenntniss möglich. Das Sein erscheint eben absolut durch sich selbst, macht sich offenbar und ohne dies gibt es keine Erkenntniss. Das Wissen ist Bild und Aeusserung des im Wissen nicht bestimmten, sondern schlechthin reinen und formalen Seins. Genesis ist Bild, und Genesis der Genesis ist Bild und Erkenntniss des Bildes.

Philosophie ist die Genesis der Welt, jenseits der Welt, dies ist ihre andere Welt. Erblicken der Genesis eben ist ihr Organ, ist das Organ der Philosophie oder Wissenschaft. Wissen ist Genesis der Welt, Wissen des Wissens also Genesis der Genesis und beides ist also allerdings zweierlei Wissen.

Wenn der Philosophie die Aufgabe gestellt wird, wie sie ihr gestellt ist, eine Einheit zu finden, die schlechthin durch sich nicht Einheit, sondern Zweiheit ist: was könnte sie als solche aufstel-

len? Antwort: Bild; denn Bild setzt ein Gebildetes. Diese Beziehung nur im Bilde auf Etwas ausser ihm, die da ist, wie es selbst ist, ist Anschauung, Hinschauung, also ein Leben.

Das Bild muss sich äussern, es kann sich nicht nicht äussern; denn seine Aeusserung ist die Bedingung seiner Anerkenntniss im Verstande. Diese Anerkenntniss aber ist als absoluter Verstand schlechthin gesetzt; darum ist auch die Aeusserung schlechthin gesetzt. Die Aeusserung ist nur gesetzt durch die Nothwendigkeit der Erkenntniss und für sie. Da muss sie gesetzt sein in einer Anschauung und einem Bilde. Alles, was die Erscheinung als objectiv ist, ist sie nur in dem Bilde. Also es ist kein Leben [redacted] sich, sondern Bild eines Lebens.

Des Bildes gesammtes Sein, dem Inhalte sowohl als der Form nach, ist das Erscheinen des Seins selbst.

Es ist Wahrheit im Wissen: ihr Sitz ist die absolute Anschauung; diese ist wahr, weil sie das Erscheinen des Seins selbst ist, die unmittelbare Offenbarung, die das Absolute von sich gibt. Aber dieser Inhalt ist nur in der unmittelbaren Anschauung. Nur die unmittelbare Erscheinung des Absoluten tritt in die Anschauung und nur in diese Form der Anschauung tritt die Erscheinung ein. Sie allein ist das Sichtbare. Was sichtbar ist, ist wahr, ist Erscheinung. Wenn es nicht wahr wäre, träte es in die Region der Sichtbarkeit gar nicht ein. Die Erscheinung hat den Gehalt des Absoluten.

Die gesammte Qualität tritt in die Anschauung ein in der Form des Werdens. Dies ist ein absolutes Werden, das niemals ist, sondern durch und durch wird, wo nirgends ein Anhalten und Tod des Seins eintritt, sondern lauterer reiner Fluss.

Das Bild des Seins selbst, das da ist nicht durch sich, sondern durch das Sein, ist das Urbild.

Dieses existirt nur im Verstehen seiner selbst als Bild, und dieses Verstehen ist möglich nur, indem es sich setzt, und sich im Gegensatze setzt mit dem Sein, zufolge eines Bildes seiner selbst, als des Bildes vom Sein. Das Bild hat darum schlechthin durch sein Sein ein Bild von sich selbst, und zwar nicht überhaupt, sondern im Gegensatze des Seins als Bild. Nur in diesem Bilde und Begriffe von sich selbst ist es ausser dem Sein, und von ihm abgetrennt, und mit einem eigenen Sein.

Bild ist Aeusserung, Darstellung des innern Wesens. Wie darum ein Bild ist, ist in ihm ausgedrückt der Gehalt des Seins selbst, und wie dies Bild eben ist, so ist sein ganzer möglicher Gehalt. Es kann demselben Nichts hinzu oder abgethan werden.

Das Bild ist schlechthin für sich, und kann nicht anders sein, indem dies Fürsichsein, Sichanschauen seiner absoluten Seinsform ist. Nun ist es als ein bestimmter Inhalt: es ist darum für sich als ein solcher Inhalt, es schaut sich an als ein so und so Bestimmtes.

Aber ein Inhalt, ein Qualitatives kann in dieser Form des Seins, die wir durch das geführte Räsonnement ihm gegeben haben, gar nicht angeschaut werden. Anschauung eines Qualitativen verlangt die Form des Werdens, die der Genesis. Nun muss der Inhalt eben schlechthin angeschaut werden, eintreten in die Bildform, darum muss er eben schlechthin eintreten in die Form des Werdens.

Alles Mannichfaltige ist Analyse der Einen Erscheinung.

Die Erscheinung ist schlechthin dadurch, dass das Absolute erscheint. Sie ist das Erscheinen des Absoluten. Diese Erscheinung ist aber nicht das Absolute selbst in seiner Verborgenheit und Immanenz in sich, sondern es ist das ganz Andere und Entgegengesetzte des innern Seins, seiner Form nach.

Darum ist die Erscheinung schlechthin Alles, was sie ist, aus dem Absoluten, ohne alles eigene Werk und Begründung. Es liegt nichts weiter in ihr als das erscheinende Absolute.

Die Erscheinung muss sich sehen als sehend. Aber das Bild der Erscheinung ist Ich. Das Ich darum soll sich sehen. Das Ich entsteht durch absolute Freiheit des Sichsetzens. Die ursprüngliche Vorstellung Ich ist keine unmittelbare Anschauung, sondern Resultat eines Urtheils. Ich bin's, der da sieht, ist ein Urtheil.

Alles Sein ist ein aus dem Bilde hingeworfenes Factum. Dies gilt auch für das Absolute, nur dass dies nicht als blosses Gebildetes erscheint, sondern als Sein an sich.

Das Ich ist dem einen seiner Bestandtheile nach factisches Bild, dem andern nach Verstehen dieses Bildes, also die Unzertrennbarkeit des Factums und des Begriffs.

Die intellectuelle Anschauung kann nur sein die eines factischen Ichs und umgekehrt die factische Anschauung kann nur sein ein Verstehendes Ichs.

Es kommt darauf an, dass das Ich sich erscheine, als die Identität des Verstehenden und des Verstandenen. Beide sind Bilder und sind darum identisch ihrem Wesen nach.

Die Erscheinung ist schlechthin dadurch, dass sie ist, intellectuelle Anschauung ihrer selbst: Erkenntniss ihres Wesens. Dies ist sie dadurch, dass sie selbst ist, sie wird es nicht, sondern sie

ist es aus Gott. Die Erscheinung ist es in sich, ist sich selbst in ihrem Wesen schlechthin klar. Sie ist es eben dadurch, dass sie ist, auch factische Anschauung, Bild schlechtweg, das aus sich heraus und durch sich setzt ein Gebildetes. Auch dies ist sie dadurch, dass sie ist: aus Gott: sie will es nicht, denn auch diese Beziehung liegt in ihrem Sein.

Die Erscheinung ist durch ihr Wesen Bildsein. Da nun die Erscheinung sich begreift durch ihr Wesen in ihrem Wesen, dieses Wesen aber Bildsein ist, so begreift sie sich eben als absolutes Bildsein. Nun folgt aus dem Bilde ein Gebildetes; dies Gebildete, als Resultat, wird darum auch in ihr angeschaut.

Die absolute Anschauung, das absolute Bild, schaut sich selbst durchaus nicht an, aber sie wird begriffen. Der Begriff darum, die Wesensanschauung überhaupt, ersetzt die Anschauung der Anschauung.

Die Erscheinung setzt sich in ihrem Begriffe als wirklich seiend, schaut sich hin, weil der Begriff ohne diese Hinschauung gar nicht sein könnte, da er Begriff ist des Wesens. Die Erscheinung ist dies schlechthin unmittelbar dadurch, dass sie ist aus Gott.

Die Erscheinung ist aber nicht bloss Bild ihrer selbst, sondern auch des Absoluten und insofern unendlich Qualitatives, nicht durch sich selbst, sondern durch das Absolute.

Die Erscheinung kann sich nicht erscheinen, wenn nicht das absolute Sein in ihr erscheint, und das Absolute kann in ihr erscheinen, nur insofern sie sich erscheint. Die Erscheinung des Seins und die Sicherscheinung sind nicht zwei, sondern schlechthin Eins, und das Sein ist in der Erscheinung, insofern sie sich als absolut erscheint, niedergelegt.

Ein Verstehen eines factischen Seins ist gar nicht möglich, ohne ein Verstehen des Verstehens selbst. Verstehen eines Factums ist niemals blosses Verstehen, sondern in sich selbst zurückgehendes Verstehen. Es gibt kein Verstehen des Wesens ausser mit dem Verstehen des Factums zugleich.

Blosses Verstehen eines Factums ist von der Anschauung desselben ganz und gar verschieden, d. h. es muss davon unterschieden werden in einem neuen Bilde der Gleichheit und des Gegensatzes beider. Das Verstehen eines Factums ist darum ein Verstehen nur in einem Bilde des Gegensatzes dieses Verstehens mit dem in ihm verstandenen Factum.

Das factische Bild ist nothwendig ein absolutes, unconstruirbares Quale, indem es im absoluten Verstande alles Verstehen

negirt. Dass gerade diese Bestimmtheit ist, hat gar keinen Grund, als dass eben irgend eine sein muss und diese so gut sein kann als jede andere. Also die absolute Facticität und weiter Nichts ist das Gesetz. Dieses absolut bestimmte Sein ohne alles Gesetz ist die reine Empirie, das lediglich durch die factische Anschauung oder die Sinnlichkeit Gegebene.

Die factische Anschauung in ihrer Totalität ist nun die gesammte Sinnenwelt: das erscheinende Ich und die Welt der Iche, so wie die Welt der Objecte des Bewusstseins dieser Iche. Sie ist lediglich durch das factische Sein des Verstandes, ohne alles Gesetz, und da nur das gesetzliche Sein Wahrheit und Realität ausdrückt, ohne alle Wahrheit und Realität. Sie ist bloss das Materiale zu einem Bilde des Ich, und zwar zu einem gleichfalls leeren Bilde, ohne alle innere Realität: bloss dazu, dass an ihr der Verstand sich zur Einsicht eines Ich, einer Erscheinung über allem sinnlichem Bildwesen, zur Anschauung der Wahrheit im Verstande erhebe.

Das Empirische ist zwar seinem Dasein nach, durchaus aber nicht seiner Bestimmtheit nach begreiflich. Die empirische Qualität ist nur eben darum unbegreiflich, weil sie das absolute Nichts ist, lediglich dazu da im Begriffe, um am Gegensatze mit derselben das wahrhafte Was zu verstehen als solches.

Alles im Universum gehört zur Erscheinung Gottes. Von der ganzen Natur mit allen ihren Bestimmungen bis zum kleinsten geringfügigsten Phänomen kann gesagt werden; dass es (als Erscheinung) sei, so gewiss die Erscheinung Gottes überhaupt ist; diese aber ist, so gewiss Gott ist. So ist in der Wissenschaftslehre das niedrigste Phänomen angeknüpft an das absolute Sein und ist in der Gewissheit jenem gleich.

Das reale Sein leugnet sie ab der empirischen Erscheinung. Sie ist, nur nicht das Sein, sondern sein blosses Bild.

Die Materie denkt nicht, weil sie unter der Sphäre des Denkens liegt. Dagegen denkt Gott nicht, weil er über der Sphäre der Bestimmung durch Denken und überhaupt aller factischen Bestimmung hinaus liegt, weil ein Bild in ihm ganz und gar nicht sein kann, sondern eitel Sein. Also die Materie ist nur Gedachtes, Product des Denkens: Gott ist schlechthin unabhängig vom Denken und Bilden und über dasselbe erhaben. Denjenigen, welche glauben, das absolut heilige Wesen, der Quell unseres Lebens und Daseins, werde dadurch gleichgestellt dem Stock und Stein, ist das Auge noch nicht aufgegangen über das Uebersinn-

liche. Dass die Welt sei Erscheinung, Darstellung, Offenbarung Gottes, möchten wenige Philosophen leugnen. Allein die Welt ist nicht Bild Gottes, sondern Bild seiner Erscheinung, und zwar nur ihrer Form, Bild der Bildlichkeit überhaupt.

Die geistige Welt ist schlechthin und ist das einzige Sein, das da ist, ohne welches das sinnliche, als sein blosser bildlicher Reflex, gar nicht zu sein vermöchte, und wir selbst sind sie (die geistige Welt) in der Wurzel unseres Seins und können sie werden jeden Augenblick, den wir nur wollen.

Der Idealismus der wahren Philosophie besteht in dem entschiedenen Geltenlassen nur des Geistigen und des Uebersinnlichen als des wahrhaften Seins und dem entschiedenen Verwerfen des Sinnlichen und Factischen ohne Ausnahme bis in seine Wurzel hinein, und des Ich als blossen und leeren Bildes des ersten.

Die Philosophie ist nicht trockene Speculation und Kramen in leeren Formen, sondern sie ist eine Umschaffung, Wiedergeburt und Erneuerung in seiner tiefsten Wurzel, die Einsetzung eines neuen Organs und aus ihm einer neuen Welt in der Zeit. Diesen Durchbruch der Erscheinung des Geistigen und Uebersinnlichen in dem Sinnlichen allenthalben zu erleichtern und zu befördern, ist der Endzweck alles Treibens jedes wahren Philosophen (Fichte's Nachgelassene Werke 1, 105 ff.).

In den Vorlesungen über die Thatsachen des Bewusstseins vom J. 1813 legt Fichte seinen Untersuchungen folgende Sätze zu Grunde:

Wie nur das Absolute ist, so ist seine Erscheinung. Nun aber ist es eben absolut, darum ist auch seine Erscheinung absolut. Sie kann nicht nicht sein, so gewiss das Absolute nicht nicht sein kann.

Wie die Erscheinung ist, versteht sie sich selbst. Sie versteht sich selbst, heisst: sie hat von sich selbst ein Bild als der Erscheinung: ein sie selbst und ihr Wesen deutendes und anzeigendes Bild, welches eben Begriff heisst. Wie sie ist, ist sie so. Dieses absolute Sichverstehen ist eben die Form ihres Seins schlechthin, die darum nicht wird und sich erzeugt, sondern die da ist, absolut.

Gott oder das Absolute ist und nur er ist.

Ausser dem Absoluten aber ist nur der Verstand absolut, wie Gott selbst, denn er ist seine Erscheinung. Diese Erscheinung aber ist nur im Verstande ihrer selbst, indem dieses verständige, d. h. sich verstehende Sein eben absolut ist das Sein der Erscheinung.

Alles ohne Ausnahme, wovon ausserdem noch gesagt werden mag, dass es sei, ist nur im Verstande und für den Verstand und ausser diesem Verstande ist Nichts, denn eben Gott.

Die Erscheinung versteht sich ferner ganz und durchaus. Durch dieses vollendete Verständniss ihrer selbst aber zerfällt ihr Verstehen in mehrere auseinander liegende Verstandesacte und Momente. Die Erscheinung versteht sich, heisst: sie ist ein Bild, in welchem gebildet ist sie selbst als Erscheinung. Das ist sie, und darin ist ihr so ausgesprochenes formales Sein vollendet und geschlossen.

So wie die Erscheinung überhaupt ist, so ist die Erfahrung schlechthin, das absolut factische Wissen. Da die Erscheinung ist, so gewiss das Absolute ist, und da dieses factische Wissen ist, so gewiss die Erscheinung ist, so kann die Erfahrung auch nicht nicht sein. Sie ist so nothwendig und absolut als Gott selbst. Darum ist die Erscheinung, so ist sie wenigstens in dieser Form des Verstehens. Dieses niedere Wissen demnach ist der Erscheinung durch ihr blosses Dasein mit gegeben. Anders verhält es sich mit dem höheren Verstehen, dem Verstehen ihrer selbst, als Ercheinung des Absoluten. Dies setzt die Entwickelung des absoluten Lebens, der Freiheit der Erscheinung voraus, und ist nur durch diese Freiheit das factische Wissen; oder die Erfahrung ist Product des blossen Seins der Erscheinung, das höhere Verstehen, das Verstehen des eigentlichen Wesens und der Realität der Erscheinung ist Product der Freiheit, der Entwickelung des Lebens innerhalb der Erscheinung.

Dem Idealismus ist das eigentlich Seiende ausser Gott die Erscheinung, durchaus nicht das Wirkliche oder wirklich, sondern das absolut und rein Ueberwirkliche, das Princip aller Wirklichkeit. Das Ueberwirkliche ist Princip aller Wirklichkeit, eines Verstehens nämlich; denn eine andere Form der Wirklichkeit ausser im Verstande gibt der Idealismus nicht zu. Die reale und wahrhafte Erscheinung ist überwirklich, wie Gott, dessen Erscheinung sie ist. Dass sie Princip ist und Leben, ist auch nicht ihr eigentlicher Charakter, sondern diesen erhält sie nur durch ihre Relation zur Wirklichkeit. Das Ueberwirkliche ist, in Beziehung auf sein Organ der Erfassung, zu nennen das Denkbare und nur Denkbare, das Wirkliche aber ist das factisch Anschaubare. Beides ist absolut entgegengesetzt. Das Denkbare ist eben darum nicht factisch anschaubar, und umgekehrt ist das factisch Anschaubare eben darum nicht denkbar. Beides ist geschieden durch

durchaus entgegengesetzte Organe ihrer Auffassung. Beides, das Denkbare und das Anschaubare ist Selbstanschauung als die gemeinsame, bleibende und weiter zu bestimmende Grundform des Bewusstseins; denn sie ist das formale Sein der Erscheinung selbst.

Die Erscheinung wird nicht, sondern sie ist aus Gott. Sie ist, so wie Gott selbst ist in sich. Das Werden liegt nur im Sichverstehen der Erscheinung, darin aber auch absolut, und darum nicht in etwas Anderem. Dies absolute Werden ist eben nichts Anderes, als dieses Sicherscheinen. In den Folgerungen aus dem Satze: Das Werden ist die nothwendige Form des Sicherscheinens und liegt nur darin, beruht die Einsicht in das Wesen der sinnlichen Freiheit. Sie ist eine Freiheit, die nicht ist Freiheit des Ich, aber auch nicht Freiheit Gottes. Denn eine göttliche Freiheit tritt nicht ein in die Erscheinung, da Gott nicht mit der Erscheinung wieder zu vermischen ist.

Nur durch Erhebung über die Natur wird die Natur als solche erfasst. Ohne diese Erhebung ist man eben nur darin, und ist selbst Natur.

Die Natur muss erscheinen, im unmittelbar factischen Wissen, als absolutes Princip einer Bewegung. Dies kann sie nur in einem Ich als dem eigentlichen Princip und Mittelpunkt der Natur. Das Ich aber ist Substanz des Begriffs, das, was den Begriff hat. Das Ich nun ist wollend und vorstellend Objecte. Wille ist ein Begriff, der Princip ist. Der Wille ist durchaus bestimmt und fertig als Naturprincip. Das Ich ist aber ein Princip, fähig, schlechthin einen Willen sich zu erschaffen, und zwar einen über allen gegebenen Inhalt des Naturwillens hinaus liegenden. Es erscheint sich also als absolut schöpferisches Princip eines Willens sowohl der Form als der Materie nach. Das Ich ist darin ohne alle weitere Bestimmtheit, in einem bloss formalen Sein, ein Vermögen, sich selbst zu machen zu einem Princip, d. h. zu einem Willen und zwar jenseits aller Natur.

Das Ich ist also übernatürliches Princip in der Natur. Das Ich kann in der Natur schlechthin, was es durch einen solchen übernatürlichen Willen wollen kann.

Der Zweck unseres Daseins ist, die Naturentwickelung immer mehr zu durchdringen mit dem übersinnlichen Weltgesetze. Je besser der Mensch, desto bestimmter ist dies gerade das Ziel seines Daseins, und ein künftiges Leben kann von dem gegen-

wärtigen sich nur dadurch unterscheiden, dass diese Unterwerfung und Durchdringung vollendet ist.

Der Naturwille wird durch den sinnlichen Willen nicht etwa beschränkt, geleitet, sondern er wird als Wille, als letztes Bewegendes gänzlich aufgehoben und wird Zweites, blosse zu bestimmende Kraft. Die gesammte Natur wird die Erscheinung eines übersinnlichen Princips und Alles, was sich in ihr regt und bewegt, wird stammen aus dem Ueberwirklichen.

Die Natur ist darum durchaus nicht Bild Gottes, sondern nur dasjenige, worin Gott zu bilden ist. Ebensowenig ist sie Gottes Geschöpf. Wir, die vernünftigen Iche, möchten werden, wenn wir wollten, Gottes Geschöpfe und die Natur machen zu unserm eigenen Geschöpfe. Wir sind das Bild Gottes und die Natur ist nur unser Bild.

Die Eine Erscheinung theilt sich in eine Reihe von Ichen. Die Erscheinung ist Eine, die Grundform der Erscheinung ist Ich. Die factisch vorausgegebene Welt ist für alle Menschen durchaus eine und dieselbe. Wir alle haben dieselben Objecte. Das die Welt anschauende Ich ist Eins, und in der Person schaut nur das Eine untheilbare Ich die Welt an. Das Individuum stellt nicht vor die Welt, sondern das Eine Ich stellt sie vor.

Die Erscheinung ist ein Geist und zwar Einer in allen. Die Trennung der Individuen liegt in der Anschauung der innern Freiheit. Im Wirken auf die Natur tritt die Einheit wieder ein.

Gott ist, sodann sein Erscheinen, sodann das Erscheinen dieses Erscheinens und jedes Niedere ist die Form seines Höheren. Alles darum, was man das Erscheinen, die göttliche Form, nennen will, sind Formirungen Gottes (Fichte's Nachgelassene Werke I, 403 ff.).

In der Wissenschaftslehre vom J. 1813 weiset Fichte vor Allem darauf hin, dass Spinoza — der Urheber der berühmtesten unter den Seinslehren — wenigstens den Begriff des Seins richtig aufgefasst, dass aber auch er sich nicht auf das Bild des Seins, auf sein Denken desselben, besonnen habe.

Das Wissen, fährt er fort, als das System, das All des gesammten bekannten Wissens ist, in sich selbst geschlossen, auf sich selbst beruhend; weiss aber allenthalben in letzter Instanz, ist aber nicht seiner bewusst.

Wir wissen ganz gewiss, dass nach Analyse und Abzug alles Wissens übrig bleiben wird das absolute Sein, und der Verstand ist eben nur Verstehen des absoluten Seins. Er hat eine Grund-

lage, welche er versteht und welche nicht ist er selbst. Das Wissen ist durch und durch Bild und zwar Bild des Einen, welches ist, des Absoluten. Es ist also auch absolut nur Ein Bild. Das Wissen ist absolute Einheit, weil das in ihm Gebildete ist absolute Einheit. Und doch soll dasselbe Wissen auch wieder sein ein Mannichfaltiges, theils ein unendliches, theils ein in einer geschlossenen Vielfachheit. Als die absolute Grundlage des Wissens haben wir das Erscheinen des Absoluten erkannt oder das absolute Erscheinen hier noch als blosses Accidenz des Absoluten, ruhend und die Grundlage seines Seins tragend durchaus in dem Absoluten selber, ohne alles eigene Sein.

Sein ist Beruhen auf sich selbst, Absolutheit. Inwiefern darum das Bild in der Seinsform verstanden wird, ist es ein Bild durch sich selbst. Dagegen beruht das Bild als Bild nicht auf sich selbst, sondern es ist nur ein Nachbild. Der Verstand ist das absolute Erscheinen und das absolute Erscheinen ist der Verstand. Beide sind das Eine und Selbige Sein.

Das Erscheinen, indem es Verstand ist, versteht sich schlechthin als Bild und verwandelt sich dadurch in die Duplicität eines Seins und Bildes.

Durch den Verstand, als Seinsform, erhält das absolute Erscheinen erst ein immanentes Sein, ein Sein für sich, ein auf sich Beruhen und Bestehen ausser Gott, mit Absolutheit. Darum den Verstand gesetzt, so ist durch ihn und in ihm auch gesetzt ein solches auf sich beruhendes Sein. Erschien vorhin das absolute Erscheinen nur als göttliches Accidenz (ohne Zweifel überhaupt mit Unrecht), so erkennen wir jetzt, dass es in sich selber ruht, und auf sich selber, zwar nicht als einfaches Beruhen auf sich selbst, wie Gott, wohl aber als Beruhen auf sich selbst in dem Verstande. Weil der Verstand sich zu einer absoluten Verstandesform qualificirt, darum ist er auch absolute Seinsform. Alles Dasein (nicht das Sein) wird absolut geschaffen aus Nichts bloss durch den Verstand. Also alles Dasein ist nur im Verstande und durch den Verstand und ausserdem nicht.

Wenn aber der Verstand für sich absolut ist, so ist in ihm auch das Dasein absolut.

Der absolute Verstand als Princip des Daseins oder des Erscheinens selber setzt ein Bild, denn alles Verstehen ist Setzen und Verstehen des Bildes als Bild.

Verstehen ist Setzen eines Etwas, als eines Bildes, somit *Bildsein dieses* Gesetzten als Bildes.

Der Verstand versteht sich als Bild des absoluten Seins. Der ursprüngliche Verstand stellt hin ein bestimmtes Bild, eine bleibende Substanz, an welcher dieses Verhältniss der Apperception dargestellt wird. Dieses Bild ist hier das Ich, das durchaus sich Durchsichtige. Die Ichheit am Ich ist die absolute Durchsichtigkeit.

Der absolute Verstand spaltet sich in zwei Hälften, zufolge seines Gesetzes: in Bildsein und Seinsein. Diese beiden Grundhälften spalten sich aber wieder in zwei Glieder. Unser Bilden des absoluten Verstandes ist ein sich selbst Abbilden desselben. Bild und Sein ist schlechthin bei einander. So gewiss der Verstand absolut ist, so ist er Alles, was er ist, absolut, und führt darum auch dieses Bild seiner selbst schlechthin bei sich. Der absolute Verstand ist also Bild seiner selbst als absoluten Princips. Er versteht sich selbst in seinem inneren Wesen. Sein Wesen ist aber das absolute Durch des Begriffs und der Anschauung. Den Verstand verstehen, heisst: ihn begreifen in seiner Gesetzmässigkeit, d. h. seine Gesetze im Bilde niederlegen. Der absolute Verstand darum als Verstehen des Verstehens ist einerlei mit dem Schematismus. Denn der absolute Verstand ist Bilden der Gesetze: Bilden der Gesetze aber ist Schematisiren. Der absolute Verstand ist darum der schematische. Der Schematismus hebt an von der Spaltung in Bild und Sein, also von der Reflexion, und so ist denn Reflexibilität oder Schematismus ganz und gar eins und dasselbe.

Der Verstand soll durchaus sich verstehen, er soll sein absolute Reflexibilität, und Nichts in ihm sein, was nicht reflexibel wäre. Also er soll das System seiner gesammten Gesetzmässigkeit, seiner ganzen inneren Form schematisiren können. Die Wissenschaftslehre soll sein diese durchgeführte Reflexion über den Verstand. Sie ist daher der durchgeführte Schematismus des Absoluten.

Der Verstand versteht sich als das Begreifende in allem Begreifen, heisst: der Verstand begreift sich schlechthin als bildbares Sein, d. h. als Substanz, welche Accidenzen bekommen kann, d. i. als durchaus leerer und unbestimmter Stoff, der alle seine Bestimmung erst von dem Eintreten eines x erwartet.

In dem Setzen der Identität des Begriffs und der Anschauung im Verstande ist gesetzt die absolute Immanenz des Bildseins in sich, dieses auf sich selbst Beruhen ohne alles Werden. Der absolute Verstand ist schlechthin Bild seiner selbst.

Er schliesst aus dieser Identität des Bildes und Seins weiter: was ich daher sein werde, dessen Bild werde ich schlechthin sein; er setzt also die Apperceptibilität als sein absolutes Wesen: diese Bildbarkeit in sich selber als das Substanzielle alles möglichen Accidentellen, ist dadurch schlechthin gesetzt als das absolute Wesen des Verstandes. Der Verstand wird im Begriffe in seiner Gesetzmässigkeit begriffen. Er ist darum ein schlechthin auf sich beruhendes, in sich geschlossenes Bildsein, das über sich kein höheres Bild duldet oder setzt: ein absolutes Bildsein und zwar in der Ichform als der absoluten Verstandesform. Das Ich begreift sich daher als das Begreifende. Es ist sich selber Bild des Bildes, des Begriffs. Es gibt kein anderes Begreifen, als das Bild des Begriffes in dem Bilde des Ichs (Fichte's Nachgelassene Werke II, 3 ff.).

In der Staatslehre (vom J. 1813) charakterisirt Fichte seine Lehre mit grosser Klarheit und einschneidender Schärfe.

Wir heben für unseren Zweck folgende Hauptpunkte hervor: Durch die Geburt sind wir niedergesetzt in einem gewissen Erkennen und Bewusstsein der Dinge, der gegebenen Erfahrungswelt. Dabei kann nun der Mensch bleiben, oder auch sich darüber erheben zum Erkennen des Erkennens und Bewusstseins selbst. Durch das Letztere erhebt er sich auf den Boden der Philosophie. Philosophie liefert eine durchaus neue Erkenntniss. Sie ist schöpferisches Organ, neues Auge für eine neue Gesichtswelt. Wie dem Blindgeborenen eine neue Welt aufgeht, wenn ihm das Gesicht geöffnet wird, so wird ein neues Auge eingesetzt dem, der sich zur (wahren) Philosophie erhebt. Durch das Auge der Philosophie wird die Welt verwandelt in eine ganz andere. Hier giebt es keine Dinge mehr, sondern nur Erkenntnisse, Begriffe, nicht mehr materielle Welt und geistige, sondern nur geistige. Zufolge der vorgegangenen Erhebung ist man sich nur bewusst der Bilder, der Bestimmungen des Wissens. Philosophie ist also in Wahrheit Wissen, Theorie, Lehre. Erst wenn Philosophie Wissenschaftslehre wird, wird ihre Aufgabe bestimmt angezeigt. Nur ein auf sich selbst ruhendes — keinen Grund ausser sich habendes — Bild kündigt ein wahres Sein an. Die Verstandeserkenntniss ist durchaus Darstellung der Gesetze, ihr Spiegel; nur die Gesetze sind. Die Philosophie ist also Erkenntniss, die sich selbst werden sieht, genetische Erkenntniss. Im Aufsteigen vom Phänomenon kommen wir auf einen letzten und absoluten Grund *(ein absolutes* Sein), der den Verstand vollständig befriedigt. Es

ist also allerdings ein Absolutes, durch, von, aus sich Stammendes, Gott. Dessen Offenbarung ist die Erkenntniss. Was ist, ist Gott in ihm selber und seine Offenbarung. Die letztere ist Erkenntniss. Was ausserdem noch zu sein scheint, scheint eben nur zu sein, in der Erkenntniss nämlich. Keine Welt, ausser in ihr, weil sie eben ist Bild Gottes und als Bild überhaupt verstanden wird. Gott selbst ist in der Erkenntniss; aber nicht als ein unmittelbar in ihr Gegebenes, in ihr Gesetztes, sondern nur durch das Verstehen der Erkenntniss selbst. Unmittelbar in der Erkenntniss ist Gott gar nicht (keine Anschauung von ihm), sondern nur im Verstande dieser Erkenntniss selber als seiner Offenbarung.

Erkenntniss ist Bild des Seins, Gottes; nur nicht die Erkenntniss, welche wieder ein Sein aus sich setzt, sondern welche ein Werden: das Bild der ewig schaffenden Freiheit. Der schöpferische Wille, oben schwebend, mit seinem ewig fort in reinen Begriffen sich aussprechenden Gesetze, dies ist die Welt. Jene wahre Welt aber liegt durchaus nur im Vorbilde, nie seiend, sondern werden sollend. Denn nur Erkenntniss ist, und nichts ausserdem. Bild einer Welt, keinesweges etwa eine Welt selbst ist die Erscheinung des absoluten Seins.

Also nur Gott ist. Ausser ihm ist nur seine Erscheinung [1]). In der Erscheinung nun ist das einzige wahrhaft Reale die Freiheit, in ihrer absoluten Form, im Bewusstsein, also als eine Freiheit von Ichen. Diese und ihre Freiheitsproducte sind das wahrhaft Reale. An diese Freiheit nun ist ein Gesetz gerichtet, ein Reich von Zwecken, das Sittengesetz. Dieses darum und sein Inhalt sind die einzig realen Objecte. Die Sphäre der Wirksamkeit für sie ist die Sinnenwelt. Diese ist nichts denn Das. In ihr ist keine positive Kraft des Widerstandes oder des Antriebes. Wer diese Antriebe gelten lässt, oder diesem Widerstande weicht, ist unfrei, nichtig. Nur durch die Freiheit ist er Glied der wahren Welt, ist er durchgebrochen zum Sein.

Die Freiheit des Geistigen ist zertheilt in eine Individuen-

1) Auch in der Staatslehre erinnert Fichte (Werke IX, 488), dass Gott nicht etwa mit einem discursiven Verstande, einem synthetischen — spaltenden und vereinigenden — versehen, noch in die Zeit, als in ihr sich entschliessend und handelnd, herabgezogen werden dürfe. Diese Auffassung schliesst nach ihm aber weder die Anerkennung eines göttlichen Weltplans, noch Vorsehung und Wunder aus.

welt. Diese Individuen sind insgesammt frei: 1) von der Natur, 2) in der Gemeine.

Könnte der Mensch nur handeln getrieben durch irgend ein über ihm waltendes Gesetz, das ihm verborgen wäre, so würde er nicht frei sein. In diesem Falle würde Er gar nicht handeln. Er wäre nur Glied in der Kette der Naturnothwendigkeit. Es gäbe kein Anfangen des Ereignisses, kein Principsein. Aber er würde auch dann nicht frei sein, wenn bloss die Unbekanntschaft mit der treibenden Kraft des über ihm waltenden Gesetzes hinwegfiele. Bloss das Zusehen des Werdens wäre gewonnen, und mehr nicht. Das Ich ist nicht frei, wenn eine höhere Kraft gesetzt ist, zu der die Willensbestimmung des Ich sich verhält wie Bewirktes, Principiat. Frei ist das Ich nur, wenn eine solche Kraft hinwegfällt, wenn es unter keinem Naturgesetz steht. Denn Naturgesetz ist ein solches Gesetz, durch dessen Gesetztsein ein gewisses anderes Sein unwiderstehlich und mit absoluter Nothwendigkeit gesetzt ist. Dies schliesst darum innerhalb seines Gebietes die Freiheit (das Anfangen) schlechthin aus. Das Ich oder der Wille selbst müsste darum sein die absolute Naturkraft: kein Sein ohne ihn, alles Sein nur durch ihn und als sein Principiat. Freiheit heisst daher: es ist keine Natur über dem Willen; er ihr einzig möglicher Schöpfer. Es gibt darum überhaupt keine absolute Natur, keine, denn als Principiat. Wer eine absolute Natur behauptet, der kann höchstens der Intelligenz das Zusehen lassen. Naturphilosophie kann keine Freiheit zugeben.

Der Wille ist absolut schöpferisches Princip, rein aus sich selbst erzeugend eine besondere Welt und eigene Sphäre des Seins. Die Natur ist bloss der leidende Stoff, ohne allen Antrieb. Ihre Gesetzmässigkeit wird getödtet und ihr Entwickelungstrieb, um zu tragen das neue Leben und den Geist der Freiheit. Inwiefern nun doch diesem absolut schöpferischen Willen Bilder von seiner Wirksamkeit (Zweckbegriffe) zu Grunde liegen und vorhergehen, so sind dies solche Bilder, die durchaus kein Sein aussagen oder unmittelbar setzen, sondern die das ihnen entsprechende Sein bekommen könnten nur durch die freie Wirksamkeit. Frei, absolut schöpferisch ist nur der, dessen Handeln solche Begriffe zu Grunde liegen, die nicht stammen aus der Sphäre des gegebenen Seins; der da handelt aus Begriffen, die klar und durchschaut ihm vorschweben und diese darstellt in der Welt der Gegebenheit.

Es gibt also Wahrheit in unserer Erkenntniss, aber nicht in der dessen, was da ist, sondern dessen, was da ewig werden

soll durch uns und unsere Freiheit; werden soll rein aus dem Geiste heraus, geschaffen und dargestellt in dem Gegebenen, das nur dazu allein da ist. Nicht das ist, was uns als daseiend erscheint, nicht einmal das, was wir Alle und die Edelsten und Besten unter uns sind, sondern das, nach dem wir streben und in Ewigkeit streben werden. Was du geworden, ist nur die Stufe, die Bedingung für den Moment: sobald du stillstehst, und zu sein wähnest, fällst du in das Nichts.

Sittliches Gesetz ist Bild eines Uebersinnlichen, rein Geistigen, also eines Solchen, das nicht ist, sondern nur durch den absoluten Anfänger des Seins, den Willen, werden soll. Wahrhaft frei als Handelnder ist nur der, welcher nach solchen reinen Begriffen handelt.

Der wahrhaft Freie ist durchgedrungen bis zur reinen Erkenntniss des wahren Seins. Er ist darum nicht bloss ein theoretisch Wissenschaftlicher, sondern er lebt und wirkt auch die philosophische Erkenntniss.

Das dort Ruhende und Unthätige ist hier Trieb und Bestimmung eines weltschaffenden Lebens geworden. In ihm ist die Philosophie Schöpfer des Seins. Anwendung der Philosophie ist ein sittliches Leben.

Also absolute Erhebung über die Natur, Leben aus dem erkannten rein Geistigen heraus ist die zum Leben selbst und zum Antriebe desselben gewordene Philosophie oder Wissenschaftslehre. Diese in der Anwendung heisst eben: im Leben, Wirken und Erschaffen, als eigentliche, die Welt bildende Grundkraft. Sie tritt an die Spitze der Weltgestaltung im eigentlichen und höchsten Sinne (Fichte's S. Werke IV, 372 ff., 431 ff.).

In den politischen Fragmenten (vom J. 1813) zeigt sich Fichte von seiner bisherigen Fassung des absoluten Verstandes wenigstens in gewisser Rücksicht nicht befriedigt und man sieht, dass er der von ihm beabsichtigten letzten Darstellung der Wissenschaftslehre einen höher gesteigerten Sinn gegeben haben würde, wenn ihn nicht der Tod dahingerafft hätte.

Es steht ihm fest, dass in dem Unbegreiflichen zugleich ein Weltplan, darum allerdings eine Vorsehung und ein Verstand liege. Welches ist denn, fragt er nun, das Gesetz der Weltfakten, d. i. Desjenigen, was der Freiheit ihre Aufgaben liefert? Diese Frage liegt sehr tief. Ich dürfte da (bei erneuertem Durchdenken) allerdings einen tieferen, eigentlich absoluten Verstand bekommen, an der unendlichen Modificabilität der Freiheit, und dieser den innern

Halt gebend. Was ich daher als absolut factisch gesetzt habe, möchte doch durch einen Verstand gesetzt sein. Die Frage liegt in den tiefsten Principien, in der Untersuchung über die absolute Verstandesform im Verhältniss zum absoluten Sein. Einige weitere Andeutungen über diese tiefere Fassung des absoluten Verstandes gibt Fichte in dem Abschnitt der politischen Fragmente, welcher überschrieben ist: Ueber Zufall, Loos, Wunder etc. Auch dem Wunder vindicirt hier Fichte in der Consequenz seiner Teleologie eine reelle Bedeutung, indem ihm das Eine grosse Wunder, innerhalb dessen einzelne kleinere möglich sind, die unmittelbare Leitung eines Gegebenen für einen sittlichen Zweck ist. Obgleich Schelling seine Teleologie verdammt habe, sei sie dennoch durch den Satz begründet: dass die Sinnenwelt die Sichtbarkeit der sittlichen sei und weiter nichts. Dann fährt er fort: »Hier nun wird dieses Princip weiter bestimmt, indem der Begriff der Gesetzlosigkeit, dem die Natur nach meiner bisherigen Auffassung anheimgefallen ist, dadurch wesentlich eingeschränkt wird, und Manches in ihr selbst unter das sittliche Gesetz gebracht werden muss. Aber es fragt sich endlich, ob diese Bestimmung nicht durchgreife und die Gesetzlosigkeit der Natur ganz wegfallen müsse, indem sie durchaus bestimmt ist durch den absoluten Verstand, nicht bloss in jenen ausnahmsweisen Erscheinungen, die oben betrachtet worden sind? Dies gebe eine durchaus veränderte Ansicht von ihr und auch von der Freiheit, wie vom Principe der Individualität. — Besondere Vorsehung wäre also anzunehmen, wenn in der Erhaltung des Einzelnen das Ganze erhalten würde, für welches letztere ich das Wunder annehme.... Dies Alles zeigt, dass die bisherige Forschung lange noch nicht tief genug gegangen ist« (Fichte's S. Werke VII, 566, 594 ff.).

II.

Ueber die Persönlichkeit des Absoluten.

Sendschreiben an Herrn Prof. Dr. Michelet in Berlin.

Vorbemerkung.

Herr Prof. Michelet hatte einen Brief von mir an ihn in das 1. Heft des II. Bandes der phil. Zeitschrift »Der Gedanke« (1861) aufgenommen und in seiner Weise beantwortet. Ich hatte in diesem Briefe das Hegel'sche absolute Wissen bestritten und behauptet, dass Gott als persönliches Wesen gedacht werden müsse, aus welcher Lehre die von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums unabweislich folge, so wie freilich derjenige consequent zur Leugnung der individuellen Unsterblichkeit hingeführt werde, dem Gott lediglich absolute Weltvernunft sei. Ich wies darauf hin, dass es widersinnig sei, dem Menschen mit Michelet die Unsterblichkeit abzustreiten und ihm doch ein absolutes Wissen zuzuschreiben. »Ein anfangendes und aufhörendes absolutes Wissen, sage ich dort, verstehe ich nicht, — ein absolutes Wissen mitten in unsern Unvollkommenheiten und der eingestandenen fortlaufenden Irrthumsfähigkeit der Menschen! Ein absolutes Wissen, unzähligemal gesetzt in unzähligen Trägern desselben, in denen allen es irgendwann beginnen muss und jeden Augenblick aufhören kann und irgendwann aufhören muss!... Es wäre ein kolossaler Widerspruch, wenn »die absolute Religion,« das Christenthum, uns hierin (in der Unsterblichkeitsfrage) eine solche Vorstellung gebracht hätte, während die Vorstufe des Christenthums, das Judenthum, von solcher Verheissung nichts gewusst haben soll... Zuletzt behaupte ich dort, dass der absolute Idealismus (Hegels) von Haus aus gar nicht wahrhaft über den Naturalismus hinaus sei, und dem Materialismus zur Beute fallen werde, wozu Feuerbach bereits das Vorspiel geliefert habe. Auf

die Entgegnung Michelet's antwortete ich in einem zweiten Briefe, welcher abermals mit einer Entgegnung Michelet's im 3. Hefte des II. Bandes des Gedankens Aufnahme fand.

In diesem meinem zweiten Briefe suche ich zu zeigen, dass die Lehre Michelet's, die Materie sei das Produkt des Gedankens, widersinnig sei, wenn sie nicht theistisch so verstanden werde, dass der Gedanke des absoluten persönlichen Geistes (wie der Urheber des gesammten Universums, so auch) der Urheber des Wesens des Materiellen sei. »Angenommen, sage ich dort unter Anderem, nicht zugegeben, die Materie sei das Produkt des Gedankens und nur des Gedankens, der Gedanke und nur der Gedanke sei das Producirende der Materie, so möchte ich doch wissen, wie der unendliche Gedanke als Gedanke sein könnte, wenn er nicht der Gedanke eines Denkenden wäre. Ein Gedanke, endlich oder unendlich, welcher Gedanke wäre, ohne Gedanke eines denkenden Wesens zu sein, errcheint mir als der Widerspruch aller Widersprüche... Es erscheint mir als ein völlig unerträglicher Widersinn, den absoluten Gedanken als an sich selbst bewusstlos und blind zu fassen, die Materie als Produkt des bewusstlosen und also auch gedankenlosen Gedankens vorzustellen, und zu behaupten, dass der an sich bewusstlose und also die Materie gedankenlos producirende absolute Gedanke in der Rückkehr aus seiner Entäusserung in das Anderssein der Materie in endlichen Wesen zu sich selbst als zum Bewusstsein hindurchzubrechen vermöge.« Hierauf zeige ich, dass Michelet keine andere Aktuosität des Gedankens kenne, als in den Schranken der Endlichkeit und in der Noth und Beengung des Zwiespaltes des materiellen Daseins, und dass er keine andere Befreiung von diesen materiellen Banden kenne, als die Vernichtung. Nachdem ich hierauf nochmals den Widersinn eines absoluten Wissens für den Menschen in der Nachweisung in's Licht stelle, dass das absolute Wissen nur dem absoluten Wesen eigen, dass es nicht zeitlich entstehen oder entstanden sein könne, folglich unverlierbar und unvertheilbar sein müsse, hebe ich das Hochwichtige hervor, dass die Vollendtbarkeit des Lebens von Pantheisten und Deisten in Abrede gestellt werde, weil beide den Zwiespalt des Lebens und hiemit das Böse für constitutiv, nothwendig und unentfernbar erklärten.

Da mir die etwas lange Entgegnung Michelet's auf meinen zweiten Brief nicht entfernt genügen konnte, so richtete ich ein *drittes Schreiben* an ihn, welches bei allem Streben nach mög-

lichster Kürze etwas länger ausfallen musste, als die beiden ersten gehalten waren. Dieses dritte Schreiben nahm Michelet nur äusserst abgekürzt in das 1. Heft des III. Bandes des »Gedankens« auf und erklärte sich in einer Art darüber, dass ich mich veranlasst fand, jede weitere persönliche Beziehung zu ihm abzubrechen. Der wissenschaftlichen Welt gegenüber ist es mir aber nicht gleichgültig, dass dieselbe meinen dritten Brief an Hrn. Prof. Michelet vollständig kennen lerne. Er folgt hier unverkürzt.

Würzburg, Januar 1862.

Sie haben in Ihrem Schreiben vom 24. August (1861) den innersten Nerv der Verschiedenheit oder vielmehr Entgegengesetztheit unserer Weltanschauung berührt. Die Entscheidung über die Streitfragen, die sich zwischen uns erhoben haben, kann nur von der Entscheidung der Frage abhängen, ob Sie mit Recht die Persönlichkeit Gottes verwerfen, oder ob ich sie mit Recht behaupte. Sie haben es mit aller Entschiedenheit ausgesprochen, dass es Ihnen als ein völlig unerträglicher Widersinn gelte, anzunehmen, dass der absolute Gedanke an sich selbst bewusst sei. Denn Bewusstsein setze Endlichkeit, Zwiespalt zwischen Subjekt und Objekt voraus und könne daher schlechterdings keinem nur unendlichen Wesen zukommen. Es würde nichts bedeuten, hervorzuheben, dass dieser Gedanke nicht neu ist. Es kommt Alles darauf an, ob er wahr ist. Unter den neuern Philosophen hat ihn J. G. Fichte am schärfsten ausgesprochen, und jedenfalls nicht weniger nachdrücklich und unumwunden als Sie. Wäre die fragliche Behauptung wahr, so hätte der Naturalismus gewonnenes Spiel und schliesslich würde der Materialismus die Erbschaft der gesammten Philosophie antreten. Die Leugnung der Persönlichkeit Gottes hat unmittelbar zur Folge, dass ein bewusstlos und somit blind Wirkendes an die Stelle Gottes gesetzt wird, man mag es nun moralische Weltordnung, oder logische Weltvernunft oder Weltwillen oder Natura naturans nennen. In keinem dieser Fälle lässt sich noch eine bedingte Persönlichkeit, Freiheit und Zurechnungsfähigkeit denkbar finden. Alles sogenannt Individuelle sinkt dann zum völlig unfreien verschwindenden Moment eines blind sich vollziehenden Weltprocesses herab. Blind nenne ich diesen Weltprocess nicht, weil er jemal ein Auge besessen und dies verloren hätte, sondern weil er ursprünglich und wesentlich des Auges, des Sehens, des Bewusstseins entbehrt. Das ganze Universum ist dann nur eine anfangslose und zahllose

Summe von Nichtigkeiten, die endlos nur immer wieder von andern Nichtigkeiten abgelöst wird, deren im Entstehen vergehendes Erscheinen nur darum nicht absolut gleichgültig ist, weil das Absolute ohne sie sich nicht einmal in Nichtigkeiten offenbaren würde. Die logische Weltvernunft kann kein wirkliches Wesen sein; sie ist die blosse Abstraktion von den Weltgesetzen und Formen, in denen wir die Dinge denken. Dieser durch die Einbildungskraft objektivirten Abstraktion kann keinerlei Princip der Bewegung ausser in der Phantasie beigelegt, ihr kann keinerlei schöpferische Kraft zugeschrieben werden. Sie kann daher auch nicht Ursache der Welt oder auch nur der Materie sein. Dass der endliche Geist aus der Rückkehr des angeblich in die Materie entäusserten Begriffs in sich hervorgehe, ist eine Behauptung, die ein Nest von Widersprüchen in sich einschliesst, in welcher eine Unmöglichkeit durch die andere gut gemacht werden soll, aber nicht kann. Es soll der endliche Geist aus der Natur entspringen können, weil die Natur aus dem Begriffe entsprungen sei. Der endliche Geist, unmittelbar aus der Natur entsprungen, mittelbar aus dem logischen Weltbegriffe, soll sich nun stufenweise entwickeln, bis er sich als Verwirklichung des absoluten Geistes, d. h. selbst als absoluten Geist begreift. Und siehe da, in Hegel hat er dies bereits erreicht und den Seinen bleibt nichts Nennenswerthes mehr zu erreichen übrig, als höchstens es auch auf sich anzuwenden, und zu bewirken, dass allendlich alle geistigen Individuen begreifen, dass sie der absolute Geist sind. Nach Wilhelm Gwinner (A. Schopenhauer, S. 87) soll Hegel im Sommersemester 1820 seine Vorlesungen über die Logik mit den Worten begonnen haben: »Ich möchte mit Christus sagen: ich lehre die Wahrheit und bin die Wahrheit.« Wenn sich aber auch nicht erweisen lassen sollte, dass Hegel dies gesagt habe, so hat er doch ausdrücklich in seiner Geschichte der Philosophie (Werke B. 15, S. 689 ff.) gesagt, an seinem Ziele angelangt (bei seiner Philosophie) habe das endliche Selbstbewusstsein aufgehört, endliches zu sein, und diess absolute Selbstbewusstsein, welches nun die vorher entbehrte Wirklichkeit erhalten habe, wisse sich nun selbst als absoluten Geist in der Wissenschaft. Ich habe die Hegel'sche Erklärung etwas zusammengezogen. Sie werden aber nicht sagen können, dass ich ihren Sinn nicht getreu wiedergegeben habe. In dieser Erklärung Hegel's finde ich nun mit vielen Andern die vollständige Selbstvergötterung, und wenn Sie diese Selbstvergötterung ganz in der Ordnung finden, so kann

ich in ihr nur eine extreme Ablenkung von der Wahrheit erblicken. Dem Kerne nach war dies schon J. G. Fichte's Lehre und die Verschiedenheit Hegel's von Fichte, so bedeutend sie in methodologischer Beziehung erscheinen mag, ist doch so tiefgreifend nicht, als von den Jüngern Hegel's geltend gemacht wird. Ihre Behauptung, dass (alles) Bewusstsein Endlichkeit, Zwiespalt zwischen Subjekt und Object voraussetze, wird jedenfalls weder von Platon, noch von Aristoteles, weder von Cartesius, noch von Leibniz, weder von Kant, noch von dem späteren Schelling getheilt, und Löwe hat neuerlich (die Philosophie Fichte's S. 271—321) nach dem Vorgange H. Ritter's, Sigwart's und Trendelenburg's zu zeigen versucht, dass jene Behauptung Spinoza nicht zuzuschreiben sei. Ihr Einwurf beruht lediglich auf der Verwechselung der Endlichkeit mit der Bestimmtheit. Alle Endlichkeit ist Bestimmtheit, aber nicht alle Bestimmtheit ist Endlichkeit. Das absolut Unbestimmte, das unbestimmt Unendliche kann allerdings nicht bewusst sein. Aber Gott ist nicht das unbestimmt Unendliche, sondern das bestimmt Unendliche. Bewusst sein kann nur, was sich in sich zu unterscheiden vermag und sich actu in sich unterscheidet. Dass aber nur Endliches sich in sich zu unterscheiden vermöge, kann nicht (mit Recht) behauptet werden. Das Unendliche unterscheidet sich eben auf unendliche Weise in sich und geht eben darum mit sich selbst in Einheit zusammen. Dem Unendlichen kommt das Vermögen der Setzung des Endlichen zu, es kann aber nicht selbst aus Endlichem zusammengesetzt sein. Es unterliegt also keinem Zweifel, dass das Unendliche der Potenz nach alles denkbare Endliche umfasst und dass es eben darum auch das durch es wirklich gewordene Endliche umfasst, welches darum ihm nicht Schranke ist und nicht Schranke zu werden vermag. Die Bestimmtheit des Unendlichen hebt seine Unendlichkeit nicht auf, sondern ist in seiner unendlichen Bestimmtheit weiss es sich als das Unendliche. Wäre Endlichkeit die Bedingung des Bewusstseins, so wäre alles Bewusstsein nur verschwindende Erscheinung eines Bewusstlosen, aber auch dann sicher nicht eines unmächtigen logischen Begriffs, der nichts Reales zu setzen, hervorzubringen vermöchte, sondern eines wirklichen Wesens, der Natur oder der Materie, und der Naturalismus oder Materialismus wäre unabwendbar. Daher kann der Hegelianismus erstlich nicht bleiben, er ist nur eine Uebergangsstufe, und zweitens kann er nur entweder zum Persönlichkeitspantheismus und durch diesen zum

reinen Theismus, oder zum Naturalismus und durch diesen zum Materialismus übergehen. Die Hegel'sche Schule hat nach entgegengesetzten Richtungen diese Uebergänge bereits eingeleitet, auf der einen Seite durch Rosenkranz, auf der andern durch Feuerbach.

Auf Ihre Einwendung, im Gesetze der Schwere sei doch Vernunft und Gedanke, ohne dass sich dieses Gesetz selbst denke etc., entgegne ich, dass aus dem Sichselbstdenken des absoluten Geistes, der auch alles von ihm Verschiedene denkt, nicht folgt, dass sich alles Geschaffene und Gewordene selbst denken müsse. Wie Ihre (blinde) Gottheit doch nicht eine nur an sich bewusstlose, nichtpersönliche Weltvernunft sei und sein könne, haben Sie in keiner Weise gezeigt und können es auch nicht zeigen. Denn auch angenommen (nicht entfernt zugegeben), die Gottheit, das Absolute, das Unendliche sei ausser oder im Unterschiede vom gesammten Endlichen vorgestellt, bewusstlos, so könnte ihm selbst auch eine Unendlichkeit durch seine blinde Wirksamkeit gewordener oder hervorgebrachter endlicher bewusster Wesen (wenn es sie hervorbringen könnte) in alle Ewigkeit nicht zum Bewusstsein verhelfen, und selbst wenn man sagen könnte, dass alles von Gott hervorgebrachte oder geschaffene Bewusstsein Gottes Bewusstsein im Endlichen sei, insoferne alles von ihm Hervorgebrachte ihm zugehört, ihn offenbart, so würde seine Schöpferthätigkeit doch immer seinem in unzählige Formen zersplitterten Bewusstsein dem Begriffe nach vorausgehen, und wäre und bliebe eine blinde. Ich sehe daher nicht, wie Sie dem Fatalismus sich entwinden können, gleichviel ob er sich und wodurch er sich von dem der Alten unterscheiden möge. Auf Aristoteles sollten Sie sich nicht berufen; denn nach ihm ist die Wissenschaft im ewigen Besitze Gottes in ewig gleicher Vollkommenheit. Gott ist ihm ein ewiges Leben und ein herrliches Leben, dem Seligkeit aktueller Zustand ist. Ihm als dem an und für sich Besten, dem absolut Besten, kommt als grundwesentliche Bestimmung absolute Intelligenz zu. Als Intelligenz denkt sich Gott selbst und sein Sichdenken ist seine absolute Thätigkeit und sein ewiges Leben. Von diesem Princip hängt nach Aristoteles der Himmel und die ganze Natur ab. Dieses Princip ist theistisch, wenn auch von Aristoteles nicht consequent durchgeführt, und es unterscheidet sich daher toto coelo von dem Hegel's, welchem Sie folgen. Die erwähnte Stelle passt daher auch nicht zum Motto Ihrer philosophischen Zeitschrift.

Wenn es auch wahr wäre, dass nur bewusstes Handeln blind sein könne, so müsste es doch jedenfalls nicht nothwendig blind sein, sondern könnte sehend und damit frei sein, wenn es nur ernstlich wollte, und offenbar sollte es auch sehend und frei sein, da es dies zu sein vermöchte. Dass aber, weil das bewusste Handeln die wahre Freiheit verfehlen kann (während dasselbe sie doch verfehlen nicht soll, und auch vermag, sie nicht zu verfehlen), die Natur, die ohne Willkür und nothwendig wirkt, die wahre Freiheit besitze, ist ein starkes Stück von Behauptung. Die Wahrheit ist, dass nur der Geist der Freiheit fähig ist, die Natur aber gar nicht oder doch nur in einem uneigentlichen Sinne. Irrige Wahl kommt auch dem Thiere zu, nicht bloss und auch nicht nur vornehmlich dem Hausthiere, aber seine möglicher Weise irrige Wahl ist darum noch keine freie.

Was Sie von der zweiten Bedeutung der wahren Freiheit sagen, wäre richtig, wenn das, was Sie die erste Bedeutung der wahren Freiheit nennen, wahre Freiheit oder überhaupt nur Freiheit wäre, und wenn Sie nicht an die Stelle des lebendigen Gottes die ewige Nothwendigkeit des absoluten Gesetzes setzten. Ein absolutes Gesetz kann es nicht geben, wenn es nicht einen absoluten Gesetzgeber gibt. Ein Gesetz kann in letzter Instanz nur Ausdruck seines bewussten Willens sein. Auch ist Erfüllung des göttlichen Gesetzes durch den Menschen als solche noch nicht Menschwerdung Gottes, so wenig als sie eine Gottwerdung des Menschen ist. — Was Baader von der felix culpa Adami sagt, ist nicht so zu verstehen, als wäre die Erniedrigung des Sündenfalles die Bedingung der Erhöhung des Menschen zur Gemeinschaft Gottes, wiewohl sie, einmal geschehen (und sie ist nach Baader ein Akt der formalen Freiheit, der nicht bloss unterlassen werden konnte, sondern auch sollte), durch Gott Mittel einer tieferen Einigung mit Gott werden konnte. — Was aber die Negation der Negation betrifft, in deren Geltendmachen Baader allerdings Hegeln vorausgegangen ist, so kann ich hier der nöthigen Kürze wegen nur so viel sagen, dass Baader sie in einem Sinne eingeführt hat, der das Tiefste aller bisherigen Speculation bezeichnet und das im Princip erreicht (an der Ausführung hat es Baader leider fast überall fehlen lassen), was man die Wahrheit des von Hegel falsch angewendeten Princips der Negativität nennen könnte. Nach Baader folgt aus jenem Princip der Negativität nicht die Nothwendigkeit der Sünde, des Abfalls, des Bösen; nach Hegel folgt sie und zwar in der Art, dass

nach ihm in alle Ewigkeit immer Böses werden muss, damit es in das Gute umgewandelt werden könne. Lehrt man aber die Nothwendigkeit des Bösen, so hebt man die Freiheit auf, hebt man sie an einem Punkte auf, am Anfangspunkte, so kann man sie consequent an keinem andern, nachfolgenden Punkte behaupten und der Unterschied von Gut und Böse löst sich auf. Hegel scheint nur den Heroismus des sittlichen Strebens zu begünstigen, in Wahrheit hebt er ihn auf. Denn er untergräbt unser Vertrauen in unsere Freiheit, die er nur im Widerspruch mit seinen Principien behaupten kann. Ein Heroismus als nothwendiger Process ist kein Heroismus mehr. — Wohl ist dem Sohne die Versuchung und die höchste Erniedrigung, der bittere Kelch, nicht erlassen worden. Aber der Sohn war sündenlos und blieb es und bewies durch sein Beispiel, dass dem Menschen sündenlos zu leben möglich war. Jesus Christus widerlegte durch sein Leben thatsächlich die Wahrheit der Hegel'schen Philosophie, sofern es sich um ihren eigentlichen Kern oder um ihre eigentliche Seele handelt. Auch der Erlöser kannte die Negation der Negation. Schon sein Ausspruch zeigt dies: »Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert.« Diese Negativität ist aber Waffe, Schutz und Schirm der Positivität, während die Hegel'sche das Positive selber verwundet und verletzt. — Wenn Sie die nach Ihnen untergehenden geistigen Individuen stets wieder in andern und neuen wiedererstehen lassen, so behandeln Sie dieselben wie eine materielle Masse, etwa Metallgefässe, die man in immer andere Formen umschmelzen und dabei doch immer dieselbe Masse zu haben versichert sein kann. Geistige Wesen sind aber nicht umschmelzbar. Ein vernichteter Geist könnte niemals wieder erstehen. — Ich werde Ihnen nicht widersprechen, wenn Sie behaupten, dass kein Individuum das Recht habe, sein sittliches Unvermögen für das der Menschheit oder auch nur irgend eines seiner Mitmenschen auszugeben. Wenn das Jemand thut, so mögen Sie es mit Recht moralischen Armesünder-Hochmuth schelten. Aber dies trifft den Punkt nicht, den ich zur Sprache gebracht habe. Ich behaupte auf das Bestimmteste, dass der Mensch in diesem irdischen Leben sittliche Gesinnung erringen kann und soll, und hieraus kann ihm ein hohes Maass geistiger Freiheit entspringen, welches nie verfehlen wird, fördernd und hebend auf das leibliche Leben zu wirken und den Druck der Bande der irdischen Leiblichkeit und des irdischen Lebens weniger fühlbar zu machen. Er soll mit Ergebung und sittlicher

Kraft zugleich die Leiden des irdischen Lebens und der irdischen Beleibung tragen. Aber der Wunsch und die Hoffnung nach treuem Dulden und Ausharren von den Leiden des irdischen Lebens befreit, mit einem der errungenen geistigen Freiheit entsprechenden, als vollkommen dem Geiste unterworfenen, von ihm durchdrungenen Leiblichkeit bekleidet zu werden, alle Wesen vollkommen, das Reich Gottes vollendet und Gott Alles in Allem geworden zu erblicken, darf ihm nicht als sittliche Schwäche missdeutet werden. Wohl aber wäre demjenigen nicht zu glauben, der behaupten wollte, dass er auch nur bei den gewöhnlichen irdischen Leiden, geschweige bei gesteigerten, und die Steigerung kann bis zum Entsetzlichen und Grausenhaften gehen, durch das Bewusstsein seiner sittlichen Reinheit und Stärke und seine Ueberzeugung, dass das Wirkliche vernünftig ist, sich vollkommen befriedigt finde. Die Gesinnung desjenigen wird Bewunderung verdienen, der bei der Ueberzeugung, im Tode der Vernichtung seiner Individualität unwiederbringlich anheimzufallen, bis zum letzten Athemzuge den strengsten Anforderungen der Sittlichkeit treu zu bleiben entschlossen ist. Aber ob er sich nicht in Betreff der Frage der Fortdauer irrte, würde damit doch nicht bewiesen sein. Und wenn er etwa (Keiner wird davon ganz und gar ausgenommen sein) bei allem Streben nach dem Guten doch in geringere oder grössere sittliche Verschuldung fiele, und in schwierigen Lebenslagen in peinlichste Gewissenszweifel verstrickt würde, so würde er doch in diesem Zustande sich nicht nur nicht glücklich finden können, sondern sich unglücklich finden müssen, und selbst die Ueberzeugung, dass ihm nur Recht geschehe mit seinem Unglück, wird ihm den Wunsch und die Hoffnung nicht nehmen können, diesem Zustande zu entkommen. — Dass Sie darin einen der Menschheit hingeworfenen Hohn finden wollen, wenn man nicht einräumt, dass unter Gott dem Vater das blosse Ideal einer urbildlichen Vollkommenheit zu verstehen sei, und vielmehr behauptet, dass Gott urwesentlich die Vollkommenheit eigne, zeigt zunächst wenigstens, wie unaristotelisch Sie philosophiren. Denn Aristoteles lehrt ganz entschieden, dass das Vollkommene ursprünglich und urwesentlich sei. Der Stifter der christlichen Religion hat nicht bloss gesagt: Seid vollkommen, sondern: Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist, — Der endliche Geist kann schon darum nicht der absolute Geist sein, weil er eben endlich und bedingt ist. Eine anfangs und endlos fortgehende Reihe von geistigen Individuen ist unmöglich, und

diese Vorstellung fällt in den Irrthum, den Hegel selbst die schlechte Unendlichkeit genannt hat. Wäre diese Vorstellung aber auch möglich und als wahr begründbar, so könnte dennoch eine nach rückwärts und vorwärts endlose Reihe geistiger Individuen nicht der absolute Geist sein, der nur als wesenhafte Einheit, als die ganze Unendlichkeit ausfüllendes absolutes Individuum, und weder als Summe unzähliger Individuen, noch als das Abstraktum der reinen Geistigkeit in allen Geistern gedacht werden kann. — Mit der Trinitätslehre leichtfertig umzuspringen, hat nicht leicht ein Denker schlimmer als Hegel gelehrt, indem er Gott und Natur und endlichen Geist in Eins zusammenmischt. Dass der Geist nur Geist sei, insofern er überwinde, hat auf Gott bezogen für mich die Bedeutung, dass Gott immanent ewig lebendige Aktuosität ist, und emanent, dass Gott alle aus dem möglichen Missbrauch der Freiheit der geistigen Geschöpfe hervortretenden Hemmnisse der Weltordnung siegreich überwinden wird. Dass der bedingte Geist nur wahrhafter Geist (und nicht Ungeist) ist, sofern er überwindet, bedarf keiner Erläuterung, da der Geist wesentlich aktuoser Natur ist. Die Kunst erhebt uns wohl ideell in die Sphäre des Unendlichen, aber sie vermag uns nicht die reelle Befreiung und Vollendung zu geben, deren wir bedürfen. — Wenn ich von einer immateriellen Verleiblichung des vollendeten individuellen Geistes spreche, so gilt dieser Ausdruck nur beziehungsweise und im Vergleich mit der irdischen Leiblichkeit. Insofern man alles Natürliche seiner Substanz nach materiell nennen kann, darf auch die ewige Leiblichkeit materiell genannt werden. Es ist bemerkenswerth, dass selbst Platon dem Gedanken der verklärten Leiblichkeit des in ein höheres Leben erhobenen Geistes nicht ganz fremd blieb, und in der neuesten Zeit begnet H. Ritter demselben oder doch einem nahe verwandten Gedanken, wenn er die dereinstige Weltvollendung als nothwendiges Ergebniss der Ueberlegungen der Wissenscbaft ausspricht. Schelling einerseits und andererseits der Herbartianer Taute werden auf denselben Grundgedanken geführt. — Es bedurfte von Ihrer Seite keiner Wiederholung der Erklärung, dass Sie die Auferstehung und Verklärung nur von diesem Leben gelten lassen. Dies entging mir auch vorher nicht. Welchen Werth man aber auch dem beilegen möge, was Sie Auferstehung und Verklärung in diesem Leben nennen — und warum sollte man dem zu wahrhaft tugendhafter Gesinnung gebesserten Sünder nicht eine Art von Auferstehung und selbst Verklärung zusprechen dür-

fen? —, das Alles kann den irdischen Menschen nicht — so lange er im irdischen Leibe ist — von dem Druck, von den Fesseln der materiellen Beleibung in der materiellen Welt und ihren unleugbaren Unvollkommenheiten von Grund aus befreien und nicht an die Stelle der Auferstehung in ein höheres, vollkommneres Leben und der ihr folgenden Verklärung treten, wofür Sie nur die Vernichtung, oder, wenn Sie lieber es so ausdrücken wollen, die Auflösung der Individualität eintreten lassen. Wenn man von der Unauflöslichkeit des individuellen Geistes — und im geistigen Gebiete ist nur das unauflösliche Individuelle wirklich und wahrhaft Individuelles — überzeugt ist, und ein jenseitiges Leben erwartet, so folgt daraus nicht, dass man sich hienieden des Kampfes für erhoben erachten dürfe, sondern der Antrieb zum Kampf ist dann nur ungleich mächtiger und kräftiger, wenn man im Jenseits fortwirkende Folgen für das All wie für unsere Individualität annimmt, als wenn man sie nicht annimmt.

Ihre Auffassung der Weltgeschichte und des Weltgerichts läuft auf den Spruch des Mephistopheles im Faust hinaus:

»Alles, was entsteht,
Ist werth, dass es zu Grunde geht.«

Und Schopenhauer hat die Consequenz gezogen:

»D'rum besser wär's, dass nichts entstünde.«

Oder, wenn es nicht werth ist, dass es zu Grunde geht, warum geht es denn nach Ihnen zu Grunde? Ihre Antwort: weil sonst das Absolute ein processlos Starres oder Todtes, und nicht das unendliche Leben des Geistes wäre, ist ungenügend, weil das wahrhafte Leben nur das in unterschiedenen Strebungen harmonische, im immanenten Wechsel der Momente beharrlich dauernde sein kann. —

Ich hätte meine Weisen nicht befragt? Sogar auch die Ihren habe ich befragt. Ihre Weisen aber haben mir nur die alte Litanei alles Naturalismus wiederholt, dass Alles, was entstehe, nothwendig wieder zu Grunde gehe, um immer wieder in andern Formen neu zu entstehen und abermal zu Grunde zu gehen, und seltsamer Weise habe dieses Entstehen und Vergehen, dieses Gebären und Verschlingen nie einen Anfang gehabt und werde nie ein Ende haben. Ueber diesen anfangs- und endlosen Fluss und Wechsel des Entstehens und Vergehens setzten Ihre Weisen als das einzig Beharrliche nur das Gespenst des logischen Begriffs, der gedankenlosen Weltvernunft. Eine gedankenlose Weltvernunft erschien mir aber wie ein hölzernes Eisen, und wenn sie dieser

Widerspruch auch nicht wäre, so würde sie doch unfähig sein zur Erklärung auch nur des Strohhalms, geschweige des sich in Natur-, Geist- und Menschenwelt unterscheidenden realen Universums. Ich fragte bei den Weisen des Alterthums an und erhielt von Sokrates, Platon und Aristoteles eine Antwort, die, was den Kern der Sache betrifft, entgegengesetzt lautete, wenn auch Manches mitunterlief, was offenbar nicht der Consequenz ihres Grundstandpunktes angehörte, sondern sich aus den bekämpften Lehren als unüberwundener Rest miteinmischte. Ich fand bei Weisen neuerer Zeit die Ideen der genannten Weisen des Alterthums zum Theil weitergebildet, zum Theil mindestens in verwandten Formen ausgesprochen. Aber alle Strahlen dieser Denkrichtung schienen mir wie in einem Focus in dem Geiste meines grossen Lehrers, Baader's, zusammenzulaufen. Von ausserordentlicher Bedeutung musste mir ausserdem erscheinen, dass einer der genialsten Weisen neuerer Zeit, Schelling, nachdem er die in ihrem innersten Wesen naturalistische Lehre vom anfangs- und endlosen Wechsel und Wandel aller gewordenen Dinge mit einem Schwunge des Geistes, wie kein Anderer vor ihm, verkündigt hatte, stufenweise hinübergeführt wurde zur Anerkennung der ewigen individuellen Persönlichkhit des absoluten Geistes, der Unsterblichkeit der bedingten geistigen Wesen und der allendlichen Vollendbarkeit des Universums. So wenig jetzt noch die Jünger Hegel's dieser Wendung Schelling's eine tiefgreifende wissenschaftliche Bedeutung beizulegen geneigt erscheinen, so wird doch die Zeit kommen, wo man gezwungen sein wird, die spätere Philosophie Schellling's als eine bedeutende geistige Macht anzuerkennen. Man wird sich bald wieder eifriger dem Studium der Schelling'schen Schriften zuwenden und die Ideen seiner letzten Lebensepoche werden geniale Geister befruchten, das läuternd hinauszuführen, was er selber noch unvollendet gelassen hat. Dann erst wird allem Vermuthen nach Baader in seiner ganzen Bedeutung gewürdigt, aber auch geläutert, verbessert und weitergebildet werden. Denn auch seine Philosophie ist bei aller ihrer hervorragenden Bedeutung kein non plus ultra möglicher menschlicher Weisheit. —

Nach Ihnen gibt es kein Wissen, das nicht absolut wäre. Da müsste jedes wissende Wesen als wissend absolut sein, was schon darum nicht möglich ist, weil es nicht mehrere absolute Wesen geben kann, wohl aber für uns unzählbare wissende Wesen sind und sein werden. Nur das eine absolute Wesen

weiss (erkennt) absolut, jedes bedingte wissensfähige Wesen kann nur bedingt erkennen und wissen. Ulrici behauptet ganz mit Recht, von einem absoluten Wissen reden und doch zugleich eine Mannigfaltigkeit von Wissenschaften und eine fortschreitende Entwicklung des Wissens anerkennen, sei eine contradictio in adjecto. Nicht die Wahrheit in jedem Sinne ist das Absolute, sondern das Absolute ist die Wahrheit. Das menschliche Wissen ist auch schon darum nicht absolut, weil der Mensch von dem ihm angeborenen Wissenstriebe, den er sich somit nicht selbst gegeben hat, durch eine Reihe von bedingten Bethätigungen erst zum actuellen Wissen zeitlich übergehen muss, somit zuerst nur Erscheinungen zu erkennen vermag, ehe er zur Wesenserkenntniss vordringen kann. Dies allein schon entscheidet über die Bedingtheit alles seines Erkennens und es bliebe — wie es angefangen hat — bedingt, wenn es auch bis zum Unendlichen erweitert und vertieft sollte werden können.

Dass Gottes absolutes Wissen meinem eigenen Zugeständnisse nach das unentwickelte Wissen sei, folgern Sie mit Unrecht. Das für Gott entwickelte Wissen, welches sich nicht zeitlich entwickelt, sondern ewig entwickelt ist, und in dem Begriff und Anschauung eines sind, ist es darum noch nicht für den Menschen oder irgend ein bedingtes geistiges Wesen, und indem es nachbildlich sich in jedem dieser Wesen erst entwickeln muss, hört es darum nicht auf, für Gott ewig entwickelt zu sein. Die menschliche Anschauung ist nur Gewahrung der Erscheinung, die göttliche ist zugleich Durchschauung. Ich behaupte nun, dass Gott seine Absolutheit und also auch die Absolutheit seines Wissens nicht an Anderes von sich weggeben kann, den Inhalt seines Wissens kann er darum doch in seier ganzen Fülle und Totalität, und um es geradezu zu sagen, in seiner ganzen Unendlichkeit und zwar unendlichemal mittheilen oder zur selbstthätigen Aneignung nach der Form geschöpflichen Erkennens und Schauens darbieten. In der Geschichte der Philosophie entwickelt sich das Wissen des Unendlichen und Endlichen, der Inbegriff aller urwesentlichen Gedanken sammt ihren Folgerungen nicht für das Bewusstsein Gottes, welches nicht mit jedem neuen und wirklich fortgeschrittenen System entwickelter, reicher, einsichtiger, gescheider und weiser wird, vielmehr schon ewig alles Wissen, alle Einsicht, aller Verstand und alle Weisheit aktuoser Weise ist, — sondern für das Bewusstsein der Menschheit, zunächst in den berufenen genialen Trägern ihrer Geistigkeit, und von ihnen aus

sich allmälig mehr und mehr durch Aneignung in der Menschheit verbreitend. Erklären Sie den Inbegriff aller urwesentlichen Gedanken für die Wahrheit an sich in unentwickelter Form, so verfallen Sie der schon von Aristoteles gerichteten Evolutionstheorie, der in der neuern Zeit besonders Schelling sich wieder angenommen hatte und die Hegel nur auf die Spitze trieb, was insofern seine gute Seite hatte, als sich der jener Theorie zu Grunde liegende Irrthum dadurch bestimmter enthüllte.

Ich stelle Ihnen entgegen: 1. Wer Gott seinem Wesen oder seinen wesentlichen Attributen nach zeitlicher Entwickelung unterworfen vorstellt, verendlicht Gott trotz allem Reden von Unendlichkeit, und vergöttert zugleich die Welt und den Menschen trotz allem Reden von Endlichkeit der Naturwesen und des Menschen. Er setzt Gott zu tief herab und Welt und Menschen zu hoch hinauf. Nach Ihrem Evolutionssystem besinnt sich Gott nicht einmal in sich selbst allmälig auf die in ihm unentwickelt ruhenden Wahrheiten, sondern nur im Menschen besinnt er sich darauf, und während er an sich unveränderlich in der Bewusstlosigkeit seiner Wahrheiten verharrt, wird er stufenweise im Menschen bewusster, einsichtiger, weiser, bis er endlich die ganze Totalität oder Unendlichkeit aller an sich seiender Wahrheiten im Menschen, ohne selbst als solcher darum zu wissen, zum Bewusstsein gebracht haben wird, und doch im Wissen des Menschen sich wissen soll, sowie der Mensch im Wissen Gottes als absoluter Geist wissen soll. Angenommen, dies wäre möglich und würde dermaleinst wirklich sein, was würde denn alsdann noch geschehen und geschehen können? Offenbar nichts Neues, sondern, wenn dann nach den vorausgesetzten Grundsätzen Welt und Menschengeist noch fortbestehen könnten, so würde es nur endlose Wiederholung des Geschehenen geben können. Aber mit welchem Rechte bestreitet man alsdann die Möglichkeit des von dem Christenthum statuirten Himmelreichs dereinstiger Vollendung? Ihre Evolutionstheorie scheitert aber noch an einem andern Punkte. Sie lehren nämlich unbedenklich die Anfangslosigkeit der Zeit. Ist aber die Zeit anfangslos, müssen wir hinter jeder bestimmten Zeit der Vergangenheit eine andere in's Endlose hin annehmen, so kann es keine Evolution zu einem bestimmten Zielpunkte hin geben. Hier können Sie sich allerdings auf Aristoteles berufen. Aber Sie berufen sich dann nur auf eine Inconsequenz dieses Denkers, der sich schon durch seinen Dualismus, den Sie doch nicht theilen wollen, zu der Annahme der Anfangslosigkeit der Zeit hingedrängt sah.

2. Es gibt keine Wahrheit an sich, welche auch nur ein Ding an sich wäre, dessen Existenz schon Fichte widerlegte, nur nicht auf die richtige Weise, wesshalb er wieder auf die Annahme desselben, freilich ohne es Wort haben zu wollen, zurückfiel. Eine Wahrheit an sich wäre eine nicht gedachte Wahrheit, eine Wahrheit ausser allem Bewusstsein. Allein Wahrheit gibt es nur in dem und für das Bewusstsein, ausser ihm kann weder von Wahrheit, noch von Nichtwahrheit die Rede sein. Wer daher das ewige Bewusstsein Gottes in sich selbst leugnet und es ausser Gott in endliche Wesen verlegt, hebt im Princip alle Wahrheit auf, wenn er es auch nicht merkt, und meint, nach wie vor Wahrheit und Unwahrheit unterscheiden zu können. All sein Fürwahrhalten erhebt sich dann nicht über den Werth der blossen Meinung. Er kann dann sogar meinen, absolut zu erkennen, während ihm in Wahrheit das Princip alles Erkennens fehlt. »Quis sine sole videt?« — Quis sine Dei cognitione cognoscit?

Ich glaube Ihnen gerne, dass Sie in Ihrem moralischen Bewusstsein das Böse wegen seiner Verwerflichkeit nicht für nothwendig und also nicht für gut halten; ich bezweifle nicht, dass Sie die Heiligkeit der sittlichen Gesetze anerkennen, von der Freiheit und Verantwortlichkeit des Willens überzeugt sind, und es ist sehr wohl möglich, dass Sie den sittlichen Gesetzen treuer und strenger nachleben, als mancher Ihrer Gegner. Wenn Sie aber den Zwiespalt für nothwendiges Moment der Harmonie halten, so ist kein Grund vorhanden, dies in Ihrem Sinne bloss auf die Natur und nicht auch auf den Geist zu beziehen, und wenn auch auf den Geist, so wüsste ich nicht, wie der Wille davon nicht afficirt sein könnte. Wäre er es aber, wie er es im angenommenen Falle sein müsste, so wüsste ich nicht, wie er nicht nothwendig in das Böse verstrickt sein müsste. Auch wüsste ich nicht, wie, wenn der Zwiespalt ein nothwendiges Moment der Harmonie ist, er je aufhören könnte, und ich sehe nicht ein, wie gleichwohl die Weltvollendung soll erreicht werden können. Eine seltsame Weltvollendung, in welcher die irdische Welt bleibt wie sie ist mit allen ihren gegenseitigen Störungen ihrer Kräfte, Elemente und Wesen und in welcher auch die geistigen Wesen nicht aufhören zu entstehen und zu vergehen.

Zwiespalt ist nicht zu verwechseln mit der Unterscheidung und dem Unterschiedensein der Wesen unter sich und ihrer Momente in sich, auch nicht mit der allem Unterschiedenen noth-

wendigen Spannkraft gegen einander. Harmonie ist Zusammenstimmung und Ausgleichung des Unterschiedenen und schliesst jeden Zwiespalt aus. Zwiespalt ist Widersetzlichkeit gegen die geforderte Zusammenstimmung und daher Gesetzwidrigkeit, Abnormität, feindliches Widerstreben, welches die Harmonie hemmt und stört. Wer daher den Zwiespalt für nothwendig erklärt, der erklärt die Gesetzwidrigkeit für nothwendig, und weil für nothwendig, für gesetzlich. Weltvollendung ist nur denkbar als harmonische Ausgleichung und freundliche Zusammenstimmung aller Kräfte und Wirkungsweisen aller Wesen ohne Aufhebung, nicht aber ohne temperirende Ermässigung aller Spannungen der Wesen untereinander und der innern Momente aller Wesen. Denn nicht werden die Wesen, jedes in seiner Art, in der Weltvollendung thatloser, wirkungsloser, träger sein als im abstrakten Zeitleben, sondern thätiger, wirkungsreicher, kräftiger, ja wirksam, thätig, kraftübend in totalster und vollkommenster Weise. Dass die Welt in die Vollendung eintreten könnte, und doch so bliebe wie sie ist, ist ein vollkommener Widerspruch, wenn gleich es dieselbe Welt ihrem Wesen nach ist, die sich dann vollendet darstellen wird, wie sie jetzt im Aeon der abstrakten Zeitlichkeit sich in Zwiespalt, Streit, Kampf unvollkommen darstellt!

III.

Erinnerungen an Ernst von Lasaulx.

Von Dr. H. Holland.

München, Rohseld, 1861.

Diese Erinnerungen sind ein würdiges Denkmal für einen Mann seltener Art. Liebe, Verehrung und Bewunderuug hat nach der eigenen Erklärung des Verfassers die Feder geführt. Aber es war eine wohlverdiente Liebe, Verehrung und Bewundernng, welche hier die Feder geführt hat. Lasaulx war gleich gross als Charakter, wie als Forscher. Die Grösse seiner Forscherkraft ruhte auf der Grösse seines Charakters. Die Kritik wird gar Manches an den Ergebnissen der Forschungen Lasaulx's zu berichtigen haben. Aber zehn richtige Kritiker werden das noch nicht sein, was Lasaulx als schöpferischer Kopf war. Die Formeln der Schule waren nicht seine Sache. Er drang den Dingen gleich in das Herz, und entfaltete von Innen heraus eine Tiefe und Fülle von Gedanken, welche belebend und zündend wirkten. Der ganz ungewöhnliche Grad, in welchem sich in ihm Tiefe des Gefühls, Stärke des sittlichen Willens und Fruchtbarkeit der Einbildungskraft zusammenfanden, unterstützt von einem eisernen Fleisse, machten ihn zu einem Lehrer von ausserordentlicher Anregungskraft. Seine schriftstellerischen Leistungen werden vielleicht erst dann in ihrem wahren Werthe anerkannt werden, wenn die Philosophie der Geschichte weiter vorgeschritten sein wird, als es zur Zeit von ihr gerühmt werden kann. Die Hauptleistungen Lasaulx's fallen nämlich dem Gebiete der Philosophie der Geschichte anheim. Philologie und Alterthumskunde waren ihm nur Hülfsmittel für die Philosophie der Geschichte. Es war ihm nicht vergönnt, seinen Ideen auch nur für die vorchristliche Zeit die nöthige Ausführung zu geben. Aber was er leistete, enthält bei

manchen gewagten Ausdeutungen eine Fülle fruchtbarer Gedanken. Lasaulx gehörte zu den Männern, deren ganzer Werth erst recht bei oder nach ihrem Abscheiden erkannt wird. Welche Bedeutung er als Lehrer hatte, mag man ersehen aus der Aeusserung des Verfassers, der einige Semester zu Lasaulx's Füssen gesessen hatte: »Wir bekennen es offen und freudig, im Gefühle der innigsten Dankbarkeit, er hat uns und noch unzählige Andere von jugendlich-kräftigem Wollen begeistert und den Keim zu eigenem Schaffen und selbstständiger Thätigkeit gelegt.« Früh schon war Lasaulx von Dem angezogen worden, was damals, dürftig genug, von Meister Eckhart bekannt war. Jahre lang beschäftigte ihn die Sammlung der zerstreuten Fragmente des tiefsinnigen Predigers, wozu er von Baader einen verstärkten Impuls erhalten hatte, welcher ihn für das grösste Genie des Mittelalters hielt. Drängendere Arbeiten liessen die Sammlung nicht zum Abschluss bringen, und später übergab Lasaulx alle seine Copien an Franz Pfeiffer, der im Jahre 1857 die erste Abtheilung der Schriften des Meister Eckhart (als zweiten Band seiner Deutschen Mystiker) erscheinen liess. Die zweite Abtheilung des hochwichtigen Buches lässt leider immer noch auf sich warten. Lasaulx war so glücklich, im kräftigsten Jünglingsalter eine längere Reise nach Italien, Griechenland und Palästina unternehmen zu können, worüber der Verfasser anziehend berichtet. Nach seiner Zurückkunft lehrte und wirkte er als Professor der classischen Philologie an der Universität zu Würzburg mit ausgezeichnetem Erfolge, und schrieb vom Jahre 1840 an jene kleinen Abhandlungen, die zuerst seinen Ruf als Schriftsteller begründeten. Im Jahre 1844 nach München versetzt, entfaltete er dort erst seine ganze Kraft als Lehrer und Schriftsteller. Höchst anziehend sind die Schilderungen des Verfassers von der Lehrthätigkeit Lasaulx's an der Universität zu München. Die Conflicte, in die er dort 1847 gerieth, sind bekannt, und nicht weniger die Charakterstärke, die er dabei bewies. Seine Wirksamkeit als Mitglied des Deutschen Parlaments zu Frankfurt wird nur kurz berührt, so wie seine zweite Reise nach Griechenland im Jahre 1852. Die bedeutsamsten Schriften Lasaulx's fallen in die letzte Periode seines Lebens, welche nach seiner zweiten Reise nach Griechenland begann. Nicht ohne Grund bemerkt der Verfasser, in den Schriften dieser Periode walte ein divinatorischer Geist, eine Grösse, aber auch eine Tragik seiner Anschauungen, welche vielfach zum Widerspruch reizen musste. Lasaulx co-

quettirte nicht mit dem Weltschmerz, sondern er empfand ihn wirklich, mit einer Tiefe und mit einer Macht, welchen ein weniger kräftiges Naturell unterlegen wäre. Er war Romantiker nicht durch Wahl, sondern von Natur, und zwar der einzige tragische Romantiker. In gewissem Sinn gehört er noch der Sturm- und Drang-Periode der Deutschen Philosophie an, und die classische Form seiner Schriften steht im Contrast mit ihrem Inhalt. Abgeschlossen mit sich hatte er allerdings nicht, wie der Verfasser mit Recht behauptet, schon weil es im Wesen des Romantikers liegt, nicht mit sich abzuschliessen. Er würde auch bei längerem Leben nicht mit sich zum Abschluss gekommen sein. Seine Schriften bieten daher nicht gereifte Früchte, wenigstens nicht durchgängig, nicht einmal überwiegend, aber einen Reichthum fruchtbarer Samenkörner. Den Schluss des vorliegenden interessanten Schriftchens ziert ein herrliches Gedicht, welches Friedrich Beck dem Andenken des Verewigten gewidmet hat, und dessen Mittheilung wir uns hier nicht versagen können, da es die ganze Bedeutung des Mannes hervortreten lässt:

»Vereinsamt ist der Sitz in unsrer Runde;
Uns fehlt der theure Mann, der mit Bedacht
Den gleichen Platz erkor zur gleichen Stunde.
Das Haupt dem Löwen gleich an Würd' und Macht,
Die Haltung straff, das Auge feurig klar,
Seltsam sein Wesen, seltsam seine Tracht,
Zur Schulter wallend dunkles Lockenhaar
Mit Grau gemischt, indess im Antlitz Glut
Und blühende Frische noch der Jugend war, —
So trat er ein, und brachte frohen Muth;
Er bot die Hand zum Drucke dort und da,
Und Jeder, der ihn ansah, war ihm gut.
Ja, warm um's Herz ward Jedem, der ihn sah.
Wie kam diess wohl? Welch' einen Zauberhort
Trug er für Alle, die ihm kamen nah'?
Was scheuchte bald den letzten Rückhalt fort,
Und weckte traulich des Gespräches Leben,
Wenn er erschien an jener Ecke dort?
Nicht war's sein Wissen bloss. Zwar ihm gegeben
War reiche Kenntniss und Gedankenfülle,
Und manchen Schatz der Forschung hob sein Streben.
Es war nicht dies allein. Was in der Stille
Uns zog zu ihm mit mächt'ger Liebe Zug;
Es war sein reiner, war sein edler Wille.
Er kannte keine Selbstsucht, keinen Trug;
Fremd blieb ihm das Getriebe der Parteien,
Von denen keine ihn in Fesseln schlug.

Fest stand er, um der Wahrheit sich zu weihen;
Sie war's, die sich in seine Rede goss,
Auch wo man ihn des Irrthums mochte zeihen.
Für Wahrheit war kein Opfer ihm zu gross;
Wir denken dess', was Kühnes er gesagt,
Als Menschenfurcht gar viele Lippen schloss.
Nun schweigt sein Mund! Dies Herz, das nie gezagt,
Stand still; sein Geist verweilt in höhern Sphären,
Zu denen er so oft den Flug gewagt.
Er schweigt; doch wirken wird sein Wort, und währen
Manch' kräft'ger Ausspruch von der Welt Geschicken,
Und von den Künsten, die das Sein verklären.
Was geistig schön, es musste ihn beglücken.
Ein Priester war er in der Vorwelt Hallen;
Und ihre Sphinx, sie lag vor seinen Blicken.
Nun sind die letzten Schleier ihm gefallen;
Er sieht im Licht, was Dunkel noch hienieden.
Und wir! — Uns unvergesslich bleibt er Allen.
Wir kämpfen noch; er ruht in Gottes Frieden!«

IV.

Sendschreiben an den Herrn Prof. Dr. Ulrici

aus Anlass seiner Schrift: Gott und die Natur.

(Leipzig, Weigel, 1862).

Hochgeehrtester Herr Professor!

Nicht zum erstenmale beschäftigt mich heute das Nachdenken über Gedankendarlegungen, die Ihrem fruchtbaren Geiste entstammt sind. Schon Ihren frühesten Schriften verdanke ich vielfache Anregung, Belehrung und Förderung. Ihre neuern Schriften haben mich viel und ernstlich beschäftigt, wiederholt habe ich mich in Ihre Geschichte der Principien der neueren Philosophie vertieft und reiche Belehrung daraus geschöpft. In Ihrer Logik fand ich so viele Verwandtschaft und selbst Uebereinstimmung mit eigenen Ueberzeugungen, dass mich der lebhafte Wunsch bewegte, von Ihnen auch die Metaphysik bearbeitet zu sehen. Denn Metaphysik und Logik gehören irgendwie nothwendig zusammen und die Weltanschauung eines Philosophen lässt sich immer nur aus beiden zusammen erkennen und beurtheilen. Nun haben Sie zwar in Ihrem neuesten Werke: Gott und die Natur (Leipzig, Weigel, 1862) nicht eigentlich eine Metaphysik gegeben, aber der Inhalt dieser Schrift kann doch vorläufig für Ihre Metaphysik gelten. Diese Schrift gliedert sich in eine erkenntnisstheoretische Einleitung (in der Sie sich unter Verweisung auf Ihre Schrift über Glauben und Wissen kurz fassen zu dürfen glaubten), und in fünf Abschnitte: 1) Die naturwissenschaftliche Lehre vom Sein und Geschehen in der Natur oder die naturwissenschaftliche Ontologie, 2) Die naturwissenschaftliche Lehre vom Bau und Bildungsprocess der Welt oder die naturwissenschaftliche Kosmologie, 3) Gott als nothwendige Forderung und Voraussetzung der naturwissenschaftlichen Ontologie und Kosmologie, 4) Gott als die nothwendige Vor-

aussetzung der Naturwissenschaft selbst, 5) Speculative Erörterung der Idee Gottes und seines Verhältnisses zur Natur und Menschheit.

Mit grösstem Rechte weisen Sie in der Einleitung auf die hochwichtige Frage hin, ob die Philosophie das Dasein Gottes beweisen könne oder nicht, und Sie weissagen der Religion offenbar ein schlimmes Schicksal, wenn die Philosophie einen solchen Beweis nicht zu führen im Stande sein sollte. Sie bekennen sich mit Recht zu der Ueberzeugung, dass das Dasein Gottes beweisbar sein müsse und vermuthlich würden Sie von der gesammten Philosophie nicht viel halten, wenn sie nicht vermögend wäre, die Beweisbarkeit des Daseins Gottes zu beweisen. Ich kann es Ihnen nicht verargen, wenn Sie diejenigen Theologen bedauern, welche der weitverbreiteten Meinung, das Dasein Gottes lasse sich nicht beweisen, bereitwillig beistimmen, der vermeintlich vergeblichen Versuche der Philosophen spotten und dabei wähnen, dem Glauben, den sie predigen, einen Dienst zu leisten. Solche Theologen wissen allerdings nicht, was sie thun. Sie gleichen einem Manne, der sich verspräche, auch ohne Schiff, das ihn trüge, über das Weltmeer zu gelangen, wenn er sich nur mit aller Kraft des Gemüths nach Oben hielte. Es genügt auch nicht, sich mit Kant mit der Nichtbeweisbarkeit des Nichtdaseins Gottes zu behelfen, welche doch dem Glauben Raum lasse. Denn der Glaube muss einen positiven Stützpunkt haben, wenn er unerschütterlich bestehen soll, und ein bloss negativer genügt nicht. Ich muss Ihnen daher ganz beistimmen, wenn Sie sagen: »Die Beweise für das Dasein Gottes fallen in Eins zusammen mit den Gründen für den Glauben an Gott: sie sind eben nur die wissenschaftlich festgestellten objektiven Gründe dieses Glaubens. Gibt es keine solche Beweise, so gibt es auch keine solche Gründe, und ein Glaube ohne allen Grund, wenn überhaupt möglich, wäre kein Glaube, sondern eine willkürliche, selbstgemachte, subjektive Meinung. Ja der religiöse Glaube würde auf Eine Linie mit der blossen Illusion oder der fixen Idee des Geisteskranken herabzusetzen sein, wenn ihm alle Objektivität, alle wissenschaftlich feststehenden Thatsachen und eine auf sie gegründete objective Weltanschauung widerspräche. Wie keine Religion je bestanden hat noch bestehen könnte, deren Inhalt den Sätzen der elementaren Mathematik widerstritte, so würde bald Niemand mehr an das Dasein Gottes glauben, wenn sich mit derselben Evidenz darthun liesse, dass es der Natur der Dinge nach (naturwissenschaftlich) keinen Gott geben könne, wie dass es kein Dreieck mit drei rechten Winkeln

geben könne.« Wenn Sie das dem Menschen mögliche philosophische Wissen gleichwohl auf die Bedeutung eines wissenschaftlichen Glaubens zurückführen zu sollen glauben, so wüsste ich Ihnen auch hierin ernstlich nicht zu widersprechen, wenn man es nur streng in Ihrem Sinne versteht, in welchem es doch die Möglichkeit der Erlangung eines Gewisswissens grundlegender Wahrheiten nicht ausschliesst. Dass ein so umsichtiger Denker, wie Sie, sich der Ansicht der Möglichkeit eines absoluten Wissens für den Menschen nicht anschliessen werde, war im Voraus zu erwarten und ich kann Ihren dessfallsigen Ausführungen in Ihrer Schrift über Glauben und Wissen nur meinen entschiedenen Beifall zollen. Ich glaube nur in Ihrem Sinne zu sprechen, wenn ich Jeden, der in Ihre vorliegende Schrift tiefer eindringen will, auffordere, dem Studium derselben jenes Ihrer bemerkten Schrift über Glauben und Wissen vorauszuschicken. Einem Solchen wird auch kein Zweifel daran mehr zurückbleiben, dass Sie im wissenschaftlichen Rechte sind, wenn Sie behaupten: »Der philosophische Standpunkt ist an sich kein anderer, als der jeder Wissenschaft, der Standpunkt freier voraussetzungsloser Forschung. Die Philosophie unterscheidet sich nur dadurch von den übrigen Wissenschaften, dass sie mit dieser Voraussetzungslosigkeit Ernst macht und schlechthin keine blosse Voraussetzung stehen lässt, sondern sogar das vorausgesetzte Dasein reeller äusserer Dinge wie die Voraussetzungen unseres eigenen Forschens und Denkens, den Process, durch den unser Bewusstsein, unsre Vorstellungen, Meinungen, Erkenntnisse etc. zu Stande kommen, erst wissenschaftlich festzustellen sucht, und dass sie demnächst nicht bloss auf die Ermittelung einzelner s. g. Wahrheiten ausgeht, d. h. auf die Feststellung derjenigen Fälle, in denen wir die Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit einem gegebenen reellen Sein annehmen müssen, sondern auf die Erkenntniss des Ganzen der Wahrheit, auf die Wahrheit als bestimmendes Princip der Existenz und Beschaffenheit der Dinge, und damit auf jene höhere Wahrheit, die allein den Namen der Wahrheit verdient, weil sie den letzten Grund und höchsten Zweck der Dinge zu ihrem Inhalt hat und weil damit allein die Dinge erkannt sind.«

Sie gliedern den Inhalt des ersten Abschnittes Ihrer Schrift in folgende Capitel: 1) Die Materie überhaupt und die Atome. 2) Kraft, Stoff und Gesetz. 3) Die allgemeinen physikalischen und chemischen Kräfte. Mechanismus und chemische Affinität. 4) Die Kraft des Lichtes, der Wärme, des Magnetismus und der Elektricität; die Wechselwirkung der Kräfte oder die sogenannten

Aequivalente der Aktionen. 5) Die specifisch organischen Kräfte. Die Lebenskraft und die Seele.

Es ist nicht meine Absicht, Sie in alle Einzelnheiten dieser eingehenden und reichen Untersuchungen zu begleiten. Hochverdienstlich scheint mir, dass Sie in denselben die Ansichten der anerkanntesten empirischen Naturforscher heranziehen und sich ebenso umsichtig in der Auswahl der besprochenen Forscher, als klar und bündig in der Darlegung der verschiedenen Ansichten und in deren Kritik erweisen. Mit Recht unterscheiden Sie im ersten Capitel Materie, Molecüle und Atome und zeigen, dass im eigensten Sinne der Naturwissenschaft das Palpable in der Natur aus Unpalpablem bestehe oder dass vielmehr an sich das Palpable ein Unpalpables, das Wahrnehmbare an sich ein Unwahrnehmbares, das Erseheinende an sich ein Nichterscheinendes, das Sinnliche an sich ein Un- oder Uebersinnliches sei. Die Frage, was es denn nun sei, das die Naturwissenschaft berechtige, die Atome für materiell zu halten und wie es möglich (denkbar) sei, dass aus dem Untheilbaren das Theilbare, aus dem Unwahrnehmbaren das Wahrnehmbare entstehe und bestehe? führt Sie auf die Untersuchung über den naturwissenschaftlichen Begriff der Kraft und deren Verhältniss zum Stoffe, welche Sie im zweiten Capitel behandeln. Hier zeigen Sie mit Klarheit und Schärfe, dass die verschiedenen Weisen, wie Du Bois-Reymond, Helmholtz, Brücke, Burmeister, Snell, Lotze, Fechner, Baumgartner, Ettingshausen, Pouillet, Eisenlohr, Graham-Otto das Verhältniss zwischen Kraft und Stoff zu bestimmen suchen, unzulänglich, ja widersprechend sind. Nur Lotze hebt sich, wie Sie nicht unbemerkt lassen, bis auf einen gewissen Punkt aus diesem Widerspruche heraus, indem er scharfsinnig bemerkt, dass Kräfte sich nicht (äusserlich) anknüpfen lassen an ein lebloses Innere der Dinge, sondern dass sie aus ihnen entspringen müssen und dass nichts zwischen den einzelnen Wesen sich ereignen kann, bevor sich etwas in ihnen ereignet hat. Sie selber fassen diesen Gedanken in den Ausdruck, dass es »wie eine contradictio in adjecto erscheine, Kraft und Stoff (Atome) in eine »unabtrennbare« Einheit zu setzen und gleichwohl anzunehmen, dass die Kraft sich ändere, der Stoff aber unverändert bleiben könne.«

Die Erkenntniss dieser von Lotze und Ihnen hervorgehobenen Wahrheit ist es nicht am wenigsten gewesen, welche mich bisher mit doch nicht wenigen Anderen zum entschiedensten Gegner der Atomistik gemacht hat. Ich habe mich an verschiedenen Orten in diesem Sinne erklärt, besonders in den

Einleitungen zu Baader's sämmtlichen Werken (Band III, S. 38, B. IV, 3, B. X, 22). Dass mit den in diesen Stellen dargelegten Gründen jede Atomistik widerlegt ist, welche der Theorie materielle oder Stoff-Einheiten zu Grunde legt und Kräfte nur als Eigenschaften des vorausgesetzten Stoffs kennt, muss ich auch jetzt noch festhalten. Ob aber damit auch ideelle Atome, Monaden oder Krafteinheiten ausgeschlossen sind oder nicht, muss vorerst der weiteren Untersuchung vorbehalten bleiben. Sie indess schliessen aus dem von Ihnen Gesagten zunächst nichts gegen die Möglichkeit der Atome überhaupt, sondern nur gegen die Annahme ihrer schlechthinnigen Unveränderlichkeit. Sie räumen irgendwie beschaffene Atome ein, nur nicht unveränderliche Atome und sprechen als wichtiges und bedeutsames Resultat Ihrer bisherigen Erörterungen, als Princip alles Werdens und Geschehens, den Satz aus: »Kein Körper, keine Substanz, also auch kein Atom wirkt für sich allein, selbstthätig, unabhängig; keinem Stoffe kommt an und für sich eine Kraft oder Thätigkeit zu, die er unmittelbar und unbedingt ausübte: alle Kräfte des Stoffes sind vielmehr insofern bedingte Kräfte (blosse Vermögen), als sie nur unter Bedingungen, d. h. unter bestimmten Umständen und Verhältnissen, im Gegenüber- oder Zusammentreten (Zusammenwirken) mit andern Stoffen (Kräften) zur Wirksamkeit kommen.« Allerdings sieht man leicht, dass, wenn dem also ist, es ein Uebergehen von Unthätigkeit in Thätigkeit und somit nothwendig eine Veränderung in den Stoffen selbst voraussetzt. Die Frage ist nur, wie sich das Atom mit innerer Veränderung verträgt. So lange daher die Möglichkeit einer innern Veränderung der angenommenen Atome nicht erwiesen ist, und wenigstens wenn das Atom als Materie oder Stoff gefasst wird, ist und bleibt innere Veränderung desselben unmöglich, erscheint es zweifelhaft, ob es genügt, mit Ihnen zu sagen, in der That zeige ja auch die Erfahrung nur so viel, dass, wenn z. B. eine bestimmte Quantität Oxygen und Hydrogen sich zu Wasser verbunden habe, nach Auflösung des Wassers ganz dieselbe Quantität von beiden Stoffen sich wieder vorfinde; ob aber in und mit dem chemischen Processe ihrer Verbindung nicht eine innere Veränderung im Sauer- und Wasserstoff vorgegangen und bei ihrer Lösung wieder aufgehoben worden sei, darüber lehre die Erfahrung gar nichts. Es fragt sich, ob man nicht mit Baader vielmehr sagen muss, dass die Materie in einer beständigen Fluxion begriffen und kein Augenblick in der Zeit sei, in welchem nicht Materie aus Immateriellem neu entsteht und wieder vergeht.

Ich muss Anderen das Eingehen in Ihre sorgfältigen Betrachtungen über die Ansichten unserer Naturforscher in Betreff der physikalischen und chemischen Kräfte, über Licht, Wärme, Magnetismus und Elektricität etc. überlassen, um so mehr, als sie doch kein anderes Resultat gewähren, als welches Sie leider richtig mit den Worten aussprechen: »alle diese Kräfte, von der Attraktions- und Repulsionskraft, von der Schwerkraft und der vis inertiae an bis hinauf zum Magnetismus und der Electricität sind in ihrem eigentlichen Wesen noch keineswegs erkannt.« Indem Sie gebührend die Verdienste der Naturforscher hervorheben, welche sie sich in der Erforschung einer grossen Anzahl äusserlich verschiedener Erscheinungen und in der Natur wirkender Gesetze erworben haben, können Sie doch mit gutem Grunde nicht umhin, zu behaupten, dass die Naturwissenschaft bisher nicht im Stande gewesen ist, weder den Begriff der Kraft überhaupt, noch das Verhältniss derselben zum s. g. Stoffe in einer auch nur einigermassen befriedigenden Weise festzustellen und die Mehrheit der Kräfte auf eine einige Grundkraft zurückzuführen. Bei diesem Stande der Dinge hätte man erwarten sollen, dass die Naturforscher ihre Untersuchungen über das Wesen des Organischen und über Seele und Geist mit besonderer Vorsicht verfolgen und sich vor voreiligen, unbeweisbaren oder vollends absurden Behauptungen hüten würden. Von Vielen wenigstens kann dies nun eben nicht gerühmt werden, sonst hätten wir in Deutschland den bekannten Sturm des Materialismus, dessen hochaufbrausende Wellen noch jetzt nur in zögernder Rückbewegung begriffen sind, unmöglich zu erleben gehabt. Freilich könnte man auf der andern Seite sagen, dass gerade die geringe Einsicht, welche die Naturforschung von dem Wesen der Materie nur errungen hatte, dazu verleiten konnte, ihr Leistungen zuzutrauen, die weit über ihr Vermögen hinausliegen. Aber wissenschaftliche Gründe konnten da nicht vorliegen und man ist darum berechtigt, das materialistische Gebaren so vieler, selbst geistreicher Naturforscher ein blindes Treiben zu nennen. Dies stellt sich denn auch deutlich genug heraus, wenn man, was ich mit wachsendem Interesse gethan habe, Ihre Darlegungen und Betrachtungen verfolgt, welche Sie den Ansichten einer Reihe der beachtenswerthesten Naturforscher in Bezug auf die Frage der Lebenskraft gewidmet haben. Höchst anziehend war mir der Scharfsinn, womit Sie die Leugner der Lebenskraft, einen Schleiden, Spiess, Du Bois-Reymond, Schiff, Ludwig, Fick in alle Schlupfwinkel ihrer falschen Auffassungen und Voraussetzungen verfolgen und densel-

ben zeigen, dass sie ohne Wissen und Willen die von ihnen verworfene Lebenskraft doch selbst wieder einführen müssen und dass auch die Halbheiten nicht genügen, womit Lotze und Virchow in verschiedener Weise die vitalistische und die physikalische Ansicht zu vermitteln suchen. Bemerkenswerth ist dabei die Stellung Lotze's, inwiefern von ihm hauptsächlich die Bestreitung der Lebenskraft ausgegangen ist, während er von Schritt zu Schritt dem Vitalismus wieder näher geführt worden ist, und nur die Consequenzen seiner eignen Zugeständnisse ziehen dürfte, um den Vitalismus in seinem vollen Rechte anerkannt zu haben. Es kann nur schmerzlich sein, einen so begabten Mann und gebildeten Denker mit seiner eignen bessern Einsicht nicht recht im Einklang zu erblicken. Mit Recht heben Sie die entgegenstehende Ansicht von Johannes Müller, Rudolph Wagner, Just. Liebig und Th. Bischoff hervor, deren Gründe für die Lebenskraft durchaus entscheidend sind. Am schlagendsten und folgenreichsten hat Liebig sowohl in seinen chemischen Briefen als in andern Schriften in die Entscheidung der Frage eingegriffen, so wie er es war, der, als die Wogen des Materialismus am höchsten gingen, durch sein mächtiges Wort denselben einen Damm entgegenwarf, worauf erst die Wasser zurückzuweichen begannen. Wenn nun die Lebenskraft zur Erklärung der organischen Erscheinungen des Naturdaseins behauptet werden muss, womit zugleich dargethan ist, dass die psychischen Erscheinungen nicht physikalisch erklärt werden können, so könnte doch gefragt werden, ob die psychischen Erscheinungen nicht aus der Lebenskraft zu erklären seien. Ich kann den Gründen nur beistimmen, mit welchen Sie die Unmöglichkeit dieser Annahme von S. 209 bis 254 Ihrer Schrift eingehend zugleich mit Berücksichtigung der sogenannten physikalischen Ansicht erwiesen haben. Es wird immer ein merkwürdiges Beispiel menschlicher Verkehrtheit bleiben, wenn der Materialismus sogar von solchen Forschern als unwiderlegliche Wahrheit verkündigt wird, welche sich bewusst sind, ausser Stande zu sein, die psychischen Erscheinungen aus Naturkräften abzuleiten, ja sogar einräumen, dass sie keine Möglichkeit erblicken können, wie dies je gelingen könne. Man sollte erwarten, dass solchen Forschern es doch bald klar werden müsste, ihre Ansicht beruhe nicht auf Wissen und nicht auf vernünftigen Gründen, sondern auf blindem Glauben, den sie sonst doch so sehr und nicht ohne Grund verpönen. Denjenigen Materialisten aber, die sich mit der Möglichkeit eines solchen Erklärungsversuchs noch herumtragen, wäre vor Allem das Studium des bekannten Versuchs

von Czolbe, dessen auch Sie erwähnen, dringendst zu empfehlen, um sich darüber zu belehren, wie kläglich derselbe gescheitert ist — und wie jeder andere, wie immer auch gestaltet — ganz unvermeidlich ebenso scheitern muss. Denn ob man nun das Bewusstlose aus dem Bewussten zu erklären vermöge oder nicht, jedenfalls lässt sich das Bewusste nicht aus dem Bewusstlosen erklären. Das Bewusstlose kann nie, wie Sie richtig ausführen, Selbstthätigkeit sein oder haben, Bewusstsein aber ist ohne Selbstthätigkeit undenkbar. Es ist widersprechend genug, dass die Naturforscher der Materie Trägheit wesentlich zuschreiben und doch das Bewusstsein aus ihr erklären wollen oder noch erklären zu können hoffen. Ich kann Ihnen nur dankbar sein für die scharfsinnigen und im Geiste wissenschaftlicher Kritik gehaltenen Erörterungen über die mit dem Seelenleben in Beziehung gesetzten physiologischen Lehren von Ludwig, Schiff, Pflüger so wie für die trefflichen Hinweisungen auf die antimaterialistischen Ergebnisse der Forschungen eines Flourens, Longet und Rudolph Wagner, wobei Sie auf eine Reihe von Erscheinungen der Sinnesthätigkeiten ein willkommenes Licht werfen. Die Art, wie Sie die Einheit des psychischen Agens beweisen, wie Sie zeigen, dass die Seele weder als Atom, noch als ein ätherisches Fluidum zu denken sei, muss ich für ganz entscheidend halten. Wenn Sie aber von der Nachweisung aus, dass alle Aeusserungen der psychischen Kraft an die Mitwirkung des Organismus gebunden erscheinen, zugeben, dass physiologisch von einer Fortdauer des Bewusstseins und Selbstbewusstseins ohne den Körper nicht die Rede sein könne, und dass folglich die Naturwissenschaft consequenter Weise annehmen müsse, dass die menschliche Seele nach dem Tode zwar zeitweise des Bewusstseins beraubt sein werde (schlafen nenne es der Apostel Paulus), aber dasselbe zusammt seinem frühern Inhalt durch Vereinigung mit einem neuen Leibe wiederzugewinnen bestimmt sei, so hätte ich erwartet, dass Sie an diesem Orte diejenige Hypothese einer Prüfung unterzogen hätten, welche neuerlich J. H. Fichte in seiner Schrift: Die Idee der Persönlichkeit', und in seiner Anthropologie geltend gemacht hat, und welche uns bald in identischer bald in mehr verwandter Form bei Baader, Schelling, Steffens, Schubert, Carus, Groos, Krause, Lindemann, Reinhold, C. Ph. Fischer, Passavant, Fechner u. A. begegnet. Diese Hypothese, welche nach meinem Urtheil für den in ihre Gründe Eingedrungenen bereits mehr als Hypothese ist, überwindet alle Schwierigkeiten, von denen die Ansicht gedrückt erscheint, nach welcher im Tode eine völlige, totale Trennung und

Scheidung der Seele von allem Natürlichen und Leiblichen eintreten müsste. Angenommen eine solche Scheidung fände statt, so würde man, unter der Voraussetzung, dass die Seele ohne leiblichen Organismus kein Selbstbewusstsein haben könne, den Zustand der abgeschiedenen Seele nicht einmal einen Schlafzustand nennen dürfen und bei der hiernach der Seele zugeschriebenen Regungslosigkeit fällt jede Möglichkeit hinweg, dass ein Trieb in ihr erwachen könnte, sich in eine neue Leiblichkeit einzuführen. Entweder also muss man sich doch dafür entscheiden, dass die Seele als rein geistiges Wesen ohne alle Leiblichkeit Bewusstsein haben könne, oder wenn es wahr ist, dass ohne leiblichen Organismus von Bewusstsein und Selbstbewusstsein nicht für die Seele die Rede sein kann, so muss J. H. Fichte Recht haben, wenn er in Uebereinstimmung mit Baader, Fischer etc. behauptet, »dass wir jenen pneumatischen Organismus (unseres zukünftigen jenseitigen Lebens) nicht erst im künftigen Leben zu gewinnen haben; dass wir ihn als das wahrhaft Substantielle unseres äusseren Leibes schon im gegenwärtigen uns anbilden, und dass der Tod nur den Erfolg haben kann, jenen während eines natur- und geistgemässen Lebens immer mehr erstarkten und entwickelten »innern Leib« vollständig zur Bewusstheit zu befreien, wie er schon in diesseitigen Zuständen vorübergehender relativer Entleibung theilweise befreit erscheint.« An einer spätern Stelle Ihrer Schrift (S. 602) wollen Sie selber den Uebergang in ein anderes Dasein nicht als ein abstrakt geistiges gefasst wissen. In nahe verwandtem Sinne sagt auch Fechner (Zend-Avesta, III, 127): »Der Mensch schafft sich schon in seinem Jetztleben, ohne dass er freilich daran denkt, einen weitern Leib in Wirkungen und Werken um seinen engern Leib, der, wenn der engere vergeht, nicht mit vergeht, sondern in dem er fortlebt und fortwirkt, ja der eben erst mit dem Tode des engern dahin erwachen wird, der Träger des Bewusstseins zu werden, das bisher an den engern und im engern Sinne so genannten Leib gebunden war. Ja der Tod ist die natürliche Bedingung dieses Erwachens.« Baader stimmt damit nicht ganz überein, wenn er zwar allerdings die ewige Leiblichkeit des Menschen schon während seines irdischen Lebens sich zu substanziren anfangen lässt, aber lehrt, dass der Mensch nach dem irdischen Tode zunächst seelisch (darum aber nicht schlafend) fortlebe, bis er bei der völligen Restauration und Reintegration geistig, seelisch und (verklärt) leiblich vollkommener Mensch werde (Baader's s. Werke IV, 6, 98, 139, 157 u. a. O.).

Den zweiten Abschnitt Ihrer Schrift haben Sie der naturwissenschaftlichen Lehre vom Bau und Bildungsprocess der Welt oder der naturwissenschaftlichen Kosmologie gewidmet. Das erste Capitel dieses Abschnittes behandelt den Bildungsprocess des Sonnensystems und des Weltalls. Wenn Sie hier die noch immer grossen Ansehens sich erfreuende Kantisch-Laplace'sche Hypothese zur Erklärung des Entstehens unseres Sonnensystems einer eingehenden scharfen Kritik unterwerfen, so wüsste ich in der That Ihren das blosse Mechanische dieser Ansicht negirenden Gründen nichts entgegenzusetzen. Ich muss vielmehr einräumen, dass nach Ihren Nachweisungen vollkommen einleuchtend wird, »dass unser Sonnensystem niemals eine wenn auch noch so ungeheure Gaskugel gewesen sein kann, wenn nicht irgend eine Kraft vorausgesetzt wird, die ihm die Kugelgestalt gab und sie ihm bewahrte.« Sie behaupten mit vollkommenem Rechte, dass dasselbe von der Gesammtheit der Weltkörper gelte und dass auch das Universum wie jedes einzelne System desselben nur unter derselben Bedingung als eine ungeheuere Gaskugel gedacht werden könne (wenn nämlich auch dies nicht aus andern Gründen verneint werden müsste), so wie es weiterer Eingriffe jener höhern Macht bedurft habe, um die gesammte Weltordnung, wie sie besteht, herzustellen; und Sie werden nichts dagegen haben, wenn ich hinzusetze, dass die Erhaltung dieser Weltordnung den Eingriff oder das Durchwirken jener höhern Macht fortwährend erfordert. Ich finde es bemerkenswerth, dass bereits J. Böhme die Weltkörper, mindestens einen Theil der Planeten, unseres Sonnensystems aus der Sonne entspringen liess, wobei er bekanntlich bereits entschieden dem Kopernikanischen Weltsystem beipflichtete. Dass er die gesammte Weltentwicklung unter die fortdauernde Einwirkung jener höhern Macht stellte, von welcher Sie sprechen, war nicht etwa bloss Folge seines religiösen Sinnes, sondern zugleich seines grossen Verstandes, der überall durch seine äusserlich zum Theil wunderlichen und verworrenen Formen hindurchblickt. Seine Anschauung vom Urzustande des Weltalls ist tiefsinniger, als alle Hypothesen, die nach ihm aufgestellt worden sind. An astronomischer Detailkenntniss hat es ihm natürlich — auch nach dem Massstabe seiner Zeit — gefehlt und daher finden sich bei ihm bei überraschenden Lichtblicken grelle Irrthümer. Wenn Sie nun die Laplace'sche Weltbildungshypothese nicht bloss philosophisch ungenügend finden, sondern auch mit grosser Sachkenntniss die ziemlich zahlreichen Thatsachen, welche jener Hypothese widersprechen, in lichter Darstellung aufführen, so hat es mich, ich

gestehe es, überrascht, dass Sie schliesslich doch die kosmologische Grundanschauung der Naturwissenschaft von einer ursprünglichen chaotischen Ausbreitung der Materie in unendlicher, wahrhaft atomistischer Verdünnung und von einer allmäligen Hervorbildung der Weltkörper aus ihr einräumen, wenn man Ihnen nur zugibt, dass die ganze Entwickelung nicht von selbst auf rein mechanischem Wege vor sich gegangen, sondern durch die Wirksamkeit einer höhern, die Materie beherrschenden Macht hervorgerufen, geordnet und geregelt sei. Ich muss Ihnen einwenden, dass Gott ursprünglich ein blosses Chaos atomistischer Materie unmöglich geschaffen haben kann, sondern dass seine Schöpfung bereits vom ersten Anfange an ein System, ein wohlgeordneter Kosmos gewesen sein muss [1]).

Ihrer Darstellung der Entwickelungsstadien der Erde im 2. Capitel des 2. Abschnittes Ihrer Schrift glaube ich nicht in's Einzelne folgen zu sollen. Sie gehen hierbei unstreitig an der Hand bewährter Führer und nur der Unkundige könnte leugnen, dass die Naturforschung auf diesem Gebiete bedeutende Ergebnisse zu Tage gefördert hat, welche Sie trefflich zusammenzufassen verstanden haben. Je weiter man jedoch in diesen Untersuchungen zurückgeht, um so unsicherer werden die Voraussetzungen der Naturwissenschaft und die letzten Ursachen aller dieser Vorgänge bleiben vorerst in Dunkel gehüllt [2]).

In Ihren Untersuchungen über den ersten Ursprung der Organismen im 3. Capitel machen Sie eine höchst fruchtbare Unterscheidung in der Fassung des Begriffs der generatio aequivoca. Dass Sie die generatio aequivoca im Sinne einer Erzeugung organischen Lebens aus den unorganischen Stoffen des Erdkörpers

1) Denselben Gedanken äussert bereits H. Lotze in R. Wagner's Handbuch der Physiologie Band I, p. 27 mit den Worten; »Die Welt ist weder durch Zufall geworden, noch hat ein Chaos vermocht vor der Ordnung zu existiren, sondern eine nach göttlichen Ideen geordnete Welt ist am Anfange erschaffen worden.« Es wäre von grosser Bedeutung, wenn ein Denker wie Lotze diesen tiefen Grundgedanken durchzuführen unternehmen würde.

2) Wenn die Art, wie Baader dieses Dunkel zu lichten versucht hat, noch immer von den meisten Philosophen entweder ignorirt oder verspottet wird, so haben doch in der Theologie seine Ideen bereits mächtig gewirkt. Nicht geringe Spuren davon zeigen sich in einer ganzen Reihe theologischer Werke der neuern Zeit und nicht am wenigsten in dem bedeutsamen Werke: Der Mensch, das Ebenbild Gottes; Sein Verhältniss zu Christo und zur Welt. Ein urgeschichtlicher Versuch von Philipp Friedrich Keerl. Erster Band. Basel, Bahnmeier (Detloff) 1861.

mittelst der Wirksamkeit der unorganischen Kräfte verwerfen, konnte ich nicht anders erwarten, und Sie können leicht im Voraus wissen, dass ich Ihnen in diesem Punkte nicht widersprechen werde. Ich finde es aber auch durchaus richtig, wenn Sie sagen, die generatio aequivoca lasse sich auch fassen als ein Zeugungsprocess, der nicht durch bereits vorhandene Organismen oder in einer schon vorhandenen organischen Materie eingeleitet und vollzogen werde, sondern den Organismus producire durch blosse Verwendung unorganischer Stoffe und Verwandlung derselben in organische Materie, aber mittelst der Wirksamkeit organischer oder einer besondern Lebenskraft. Was Sie hierüber (S. 281 ff.) näher ausführen, hat meine volle Zustimmung. Ich kann dasselbe auch nicht im Widerspruche mit dem stehend finden, was Fechner im Zend-Avesta (II, 177) bemerkt, dass nämlich Unorganisches und Organisches sich in einem Zusammenhange aus etwas herausgebildet habe, was in seinem Urzustande weder mit dem Organischen noch Unorganischen rein vergleichbar sei, und was an die damit verwandte Ansicht Baader's erinnert, dass das Unorganische das Residuum eines vergangenen Bildungsprocesses sei.

Ungemein lehrreich haben Sie im 4. Capitel die Bildungsstufen der organischen Schöpfung dargestellt. Es ist Ihnen vollkommen gelungen, zu zeigen, dass ein bestimmter Plan mit bestimmten Gesichtspunkten und Zielpunkten in der Geschichte der organischen Natur anzuerkennen sei, wobei es zu Tage tritt, dass selbst solche Forscher, die Alles mechanisch oder selbst materialistisch zu erklären versuchen, von der Macht der Thatsachen überwältigt, gegen sich selbst zeugen müssen, indem sie der Anerkennung eines Planes der Schöpfung nicht auszuweichen vermögen, der doch nicht denkbar sein würde, wenn keine höhere geistige Macht in der Entwickelung der Dinge wirksam wäre. Sie heben mit Recht als besonders bemerkenswerth hervor, dass durchgängig die Schöpfung der einzelnen Thiergattungen gleichsam mit einem Prototyp der ganzen Klasse, der sie angehören, beginne, d. h. mit einer Bildung von Thieren, in deren Organisation alle die Merkmale zusammengefasst sich finden, die später vereinzelt an den verschiedenen Gattungen und Arten der Klasse hervortreten und ihre specifischen Unterschiede bilden. Die Hypothese Whewell's und Darwin's, nach welcher die Entstehung der verschiedenen Thierarten durch unmittelbare Zeugung auseinander, der höhern aus den niedern, naturwissenschaftlich erfolgt sein soll, bestreiten Sie mit triftigen Gründen und heben mit Recht dagegen die Ergebnisse der Forschungen von Agassiz hervor, durch welche

jene Hypothese entschieden widerlegt wird. Sie weisen überzeugend nach, dass jener innige Zusammenhang, jener planmässige Fortschritt vom Niedern zum Höhern sich gleichmässig im Pflanzenreiche zeige. Dass aber der erste Unterschied zwischen Pflanze und Thier auf der Verschiedenheit ihrer Nahrungsstoffe beruhe, möchte ich nicht einräumen, wiewohl ich deren secundären Einfluss auf die Verschiedenheit der Gestaltung willig zugestehe. Sicher ist das Thier auch nicht darum mit Bewegungs- und Empfindungsvermögen ausgestattet worden, weil es ohne diese sich nicht ernähren und erhalten könnte, sondern weil in der Stufenreihe der Wesen auch das Thier auftreten sollte und musste, darum wurden seine Ernährungsverhältnisse Gesetzen unterstellt, die mit seinem Wesen als einem bewegungs- und empfindungsfähigen Geschöpfe in Uebereinstimmung stehen, wenn man nicht vielleicht am richtigsten sagen muss, dass das Eine zu behaupten und das Andere nicht auszuschliessen sei, indem das Eine das Andere gegenseitig bedingt.

Es ist als ein nicht geringer Gewinn für die Wissenschaft zu erachten, dass aus Ihren Nachweisungen mit so grosser Evidenz hervorgeht, dass der menschliche Organismus, den Sie mit Beziehung auf die geistreichen Forschungen Th. Bischoff's, R. Wagner's und H. Lotze's so trefflich charakterisiren, als Schlusspunkt des planmässigen Fortschreitens der Erdschöpfung vom Niedern zum Höhern erscheint und das Ziel derselben offenbar in die Hervorbringung geistigen, selbstbewussten Lebens zu setzen ist. Schon dieses unausweichliche und evidente Ergebniss würde es höchst wahrscheinlich machen, dass überhaupt in der gesammten Weltbildung sich Plan und Zweckmässigkeit finden werde, indem nicht abzusehen wäre, wie eine so wundervolle Planmässigkeit sich nur in einem kleinen Theile des Weltalls finden sollte, ja auch nur finden könnte, wenn alle übrigen Sphären des Weltalls sich in einem ordnungslosen Chaos befänden. Ihre auf diesen Punkt gerichteten Nachweisungen kann ich nur vortrefflich finden.

Im dritten Abschnitte Ihrer Schrift setzen Sie sich zur Aufgabe, Gott als nothwendige Forderung und Voraussetzung der naturwissenschaftlichen Ontologie und Kosmologie nachzuweisen. Das erste Capitel behandelt die ontologischen Beweise für das Dasein Gottes. In klarer Uebersicht fassen Sie zunächst die Hauptresultate Ihrer bisherigen Nachweisungen zusammen. Unter denselben tritt Ihnen der Begriff des Atoms als besonders wichtig hervor. Hier werden wir nun in Untersuchungen eingeführt, die nicht geringe Schwierigkeiten darbieten. Einerseits räumen Sie

den Gegnern der Atomistik ein, dass so lange die Naturwissenschaft das Atom nur als den einfachsten, kleinsten, schlechthin unwahrnehmbaren Theil des Körpers fasse, sie eben damit das Atom für undenkbar erkläre. Andererseits aber behaupten Sie, dass es durchaus kein Widerspruch sei, Dinge anzunehmen, die zwar als blosse Quanta in's Unendliche theilbar sein würden, deren Qualität aber diese bloss mögliche Theilbarkeit unmöglich mache. Allein eben weil das Atom, wie die Naturwissenschaft dasselbe bisher gefasst hat, undenkkar ist, darum habe ich mit vielen Andern es bisher verworfen und ich muss die Einwendungen, die ich in verschiedenen Schriften gegen die herrschende Atomistik unserer Naturwissenschaft geltend gemacht habe, unverändert aufrecht erhalten. Ob das Atom in der Fassung, welche Sie weiterhin zu begründen suchen, haltbarer wird, soll später da zur Sprache kommen, wo Sie sich mit der Berichtigung der Begriffe von Kraft und Stoff beschäftigen. Wenn Sie aber aus der blossen Unterscheidung der Quantität von der Qualität des Stoffs vor der Berichtigung jener Begriffe die Folgerung ziehen, dass der Naturwissenschaft das Recht nicht bestritten werden könne, letzte, unwahrnehmbar kleine Stofftheilchen, die zwar noch eine kleine Ausdehnung besitzen, aber doch schlechthin untheilbar sind, als realiter existirend anzunehmen, so sehe ich nicht, wie dies mit der oben von Ihnen zugegebenen Undenkbarkeit des Atoms in der Fassung unserer Naturwissenschaft in Einklang steht. Wenden Sie sich nun mit dem unberichtigten Begriffe des Atoms unserer Naturwissenschaft zum ontologischen Beweise des Daseins Gottes, so begehen Sie ein Wagniss, dem man einen guten Ausgang nicht versprechen kann. Man muss fragen, wie Sie der Naturwissenschaft das nachgewiesenermassen Undenkbare als realiter existirend anzunehmen erlauben und wie Sie sich hier selbst auf den Standpunkt dieser Naturwissenschaft stellen können? Vor der Berichtigung des Begriffs des Atoms wenigstens hätten Sie sich meines Erachtens nicht an den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes wagen sollen. Denn wer Ihnen den Begriff des Atoms im Sinne unserer Naturwissenschaft als einfachen Stoff nicht zugibt, und Sie selber erklären ihn, wenn ich Sie recht verstanden habe, in dieser Fassung für undenkbar, der wird Ihnen auch die Folgerung nicht zugeben, dass die Existenz der Atome die Existenz des Absoluten beweise, verlange oder voraussetze. Meines Ermessens folgt übrigens die Existenz des Absoluten schon aus der Existenz der Materie überhaupt, und der Beweis steht fest, ganz abgesehen

davon, ob die Atome irgendwie statuirt werden können und müssen oder nicht.

Ihre Berichtigung der Begriffe von Kraft und Stoff hat meine besondere Aufmerksamkeit gefesselt. Sie zeigen evident, dass aller angebliche Stoff sich bei näherer Betrachtung in Kraft auflöst und jeder Unterschied beider Begriffe sich als unhaltbar erweist. Wie sollte auch der Stoff nicht schlechthin Nichts sein, wenn er sein Dasein nicht irgendwie, mittelbar oder unmittelbar, kundgäbe! Daraus folgern Sie mit Recht, dass er solches nur durch eine Einwirkung auf uns vermag, also durch eine Kraft, die er besitzt, durch eine bedingte Thätigkeit, die er äussert, ohne welche wir nie zu der Vorstellung, geschweige denn zu der Gewissheit von Dingen ausser uns gelangen würden. Dann aber, sagen Sie, ist der Stoff für uns auch nichts Anderes, als nur die Ursache jener Einwirkung, die Kraft, von der sie ausgeht. Sie behaupten, dies schliesse nicht aus sondern ein, dass die Naturwissenschaft als exakte nichts gelten lasse, was nicht auf der Erfahrung beruhe, dass der Erfahrung gemäss jede Thätigkeit von einem Thätigen ausgehe, dass aber dieses Thätigen Grundbestimmung die Kraftäusserung des Widerstandes sei. Sie fassen die Widerstandskraft als die Fundamentalkraft, als diejenige Kraft, mit der alle andern Kräfte nur verbunden existiren können. Jedes Atom erscheint Ihnen daher als ein Punkt, in welchem mehrere Kräfte sich einigen, als ein Ort, von dem unterschiedliche Kraftäusserungen ausgehen, mithin als ein Centrum, das eine Peripherie von Wirkungen umgibt. Denn die mannichfaltigen Kräfte, die in ihm zusammentreffen, können nicht in Einigung sein und bleiben ohne eine Kraft, die sie eint und zusammenhält. Sie leiten hieraus eine Reihe von Folgerungen ab und kommen zu dem Ergebniss, dass der Stoff an sich nichts von der Kraft Verschiedenes ist, sondern im Gegentheil nur die Erscheinung (Aeusserung) der Kraft, die damit hervortritt, dass die Kraft in der Natur nicht als ein unterschiedloses Allgemeines, sondern in vielen unterschiedlichen Kraftcentris wirkt, in denen mannichfaltige Kräfte von einer einigenden Centralkraft zusammengehalten und von der Widerstandskraft in ihrem Bestehen erhalten werden. Das Stoffatom der bisherigen Naturwissenschaft hat sich uns also in das Kraftatom verwandelt, oder das Stoffatom hat sich uns als Kraftatom erwiesen. Das Atom bleibt, die Stofflichkeit desselben im gemeinen Sinne fällt weg, erweist sich als blosser Schein, dessen Wahrheit die Kraft ist. Aber ist hiermit das Problem gelöst? Treffen nicht das Kraftatom nur in anderer Weise dieselben Widersprüche, welche dem

Stoffatom entgegenstanden? Und. treten nicht zugleich andere, neue hervor? Das ist die schwere Frage. Das Kraftatom soll von dem Augenblicke seines Geschaffenseins an in alle Ewigkeit dasselbe (unauflösliche) Atom bleiben und doch in Ewigkeit die Fähigkeit besitzen, innere Veränderungen einzugehen. Ein innerlich verändertes Atom, eine Kraft als Centrum innerlich mannichfaltiger Kräfte, die der Veränderung, also wohl der Mehrung und Minderung, mindestens der Steigerung und der Abnahme fähig sind, erscheint als ein unausgleichbarer Widerspruch. Sie müssen in jedem Atom ein unveränderliches Centrum und eine veränderliche Peripherie von Kräften unterscheiden, ohne die Kluft zwischen beiden Seiten des Atoms ausfüllen zu können.

Ich kann es mir erlassen, in das Einzelne Ihrer Auseinandersetzungen der nothwendigen Disposition und Centralisation der Massen einzugehen. Ich finde hier von Ihren Voraussetzungen aus Alles folgerecht und lehrreich entwickelt und insbesondere ist es Ihnen vortrefflich gelungen, das Absolute als die Urkraft zu erweisen, welche die Centralisation der Massen und die Wirkungen der weltbildenden Kräfte vermittelt. Von ganz besonderem Interesse musste mir dabei sein, dass Sie da, wo Sie zeigen, dass Ihr ontologischer Beweis insofern noch kein Beweis für das Dasein Gottes im engern religiösen Sinne des Wortes sei, als er nur zur nothwendigen Annahme einer absoluten Alles setzenden und bestimmenden, überall mitwirkenden Kraft führe, von einer Naturseite des göttlichen Wesens oder von dem, was man die Natur in Gott genannt habe, sprechen und ausdrücklich hinzufügen: »Sofern Gott absolute Kraft und als jene Kraft der Ausdehnung und Durchdringung zugleich absolute Widerstandskraft ist, von diesem Gesichtspunkte (dem allgemeinen Begriffe der Kraft und respektive der Widerstandskraft) aus, ist Gott begrifflich dasselbe, was die Natur (die Atome) ihrem allgemeinen Wesen nach.« Ihre tiefgedachte Nachweisung, dass es überhaupt keinen Stoff im gemeinen Sinne des Wortes und im Gegensatze zur Kraft gebe, dass aller Stoff nur Erscheinung der Kraft sei, ist geeignet, Licht auf die Lehre Baader's von der Natur in Gott zu werfen. Baader kannte nämlich auch keinen andern Stoff als Sie — Erscheinung der Kraft, und wenn er daher von einer Natur in Gott sprach, so war es nur crasser Missverstand, wenn man ihn so auslegte, als ob er einen Stoff, eine Materie im gemeinen Sinne des Wortes in Gott, etwa als seine materielle Leiblichkeit, annehme, und sich Gott als eine Zusammensetzung von zwei Substanzen, Geist und Natur oder Materie, vorstelle. Vielmehr ist für Baader Gott das

reinste Widerspiel alles Zusammengesetzten, absolute Einheit, Einfachheit (nicht Unterschiedslosigkeit) und Einzigkeit, darum ganz und durchaus Geist und nur als Geist zugleich seine eigene Natur, seine eigene unendliche Kraft.

Im Uebergange zu den kosmologischen Beweisen entwickeln Sie eine Reihe von vortrefflichen Gedanken, die ich der Kürze wegen weiter nicht berühren kann. Nur ein Punkt erweckt mir erhebliche Bedenken, so vortrefflich Sie denselben in Ihrem Sinne in das Licht gestellt haben.

Bei dem Ergebnisse angelangt, dass das Dasein des Organismus wie sein Verhältniss zur unorganischen Natur uns nöthige, anzunehmen, dass jene schaffende und erhaltende Urkraft ihrerseits planmässig das Ganze der Welt so gesetzt, bestimmt und geordnet habe, damit organisches, psychisches, geistiges Leben entstehe und bestehe, und die Schöpfung selbst als deren vollkommenes Gebilde kröne und vollende, konnten Sie nicht umhin, der von Alters her gemachten Einwendung zu gedenken, dass sowohl im Bau der Organismen als namentlich im Verhältniss derselben zur unorganischen Natur neben aller Planmässigkeit doch fast ebensoviel Zufälliges, Planloses, ja Planwidriges hervortrete, welches entschieden verbiete, das Planmässige als ein allgemein waltendes Princip anzusehen. Sie beruhigen sich hierüber durch die andere Thatsache, dass sich der Kreis jener entgegengehaltenen Thatsachen, soweit sie den Bau der Organismen betreffen, in demselben Maasse verengert habe, in welchem die wissenschaftliche Erkenntniss des organischen Lebens gewachsen sei. Aber Sie erkennen an, dass die Masse derjenigen Thatsachen desto grösser sei, welche das Verhältniss der Organismen zur unorganischen Natur als ein plan- und zweckwidriges erscheinen lassen. Sie erwähnen hier der Vorkommnisse der Hemmungen und Störungen, welchen die organischen Wesen durch Processe im Schoosse der unorganischen Natur und deren gewaltige elementare Kräfte ausgesetzt sind und die nicht bloss ihr Fortbestehen bedrohen, sondern auch Krankheit und Tod herbeiführen. Nach Ihnen sind diese Erscheinungen aber nur die Folge von Störungen des Gleichgewichts der elementaren Kräfte und Processe, und solche Störungen sind nach Ihnen durchaus nothwendig, wenn es Leben und Bewegung, wenn es physikalische, chemische, organische Processe auf Erden geben soll. Es steht Ihnen fest, dass ohne sie eine schlechthinnige Unthätigkeit, eine starre todte Ruhe eintreten würde, dass ohne sie alle Bedingungen hinwegfallen würden, unter denen allein ein Entstehen und Bestehen von Organismen möglich erscheine

und durch die eben alles irdische (creatürliche) Leben ein bedingtes sei. Sie zögern nicht, es geradezu auszusprechen, dass es ohne jene Störungen nur ein schlechthin unbedingtes Leben geben könne, Daher beurkundet Ihnen jenes scheinbare Missverhältniss bei näherer Betrachtung vielmehr die höchste Planmässigkeit des Verhaltens, und Sie führen die bemerkte Nothwendigkeit der Störungen in letzter Instanz auf das grosse Princip der Freiheit innerhalb der gesetzlichen Nothwendigkeit, der Individualisirung innerhalb der typischen Allgemeinheit in der gesammten Natur zurück und halten es offenbar für denkunmöglich, Ihrem System der Freiheit, in welchem je grösser die Individualität des einzelnen Exemplars gegenüber der Macht des Gattungsbegriffs erscheint, desto grösser der Spielraum der Freiheit, der Selbstständigkeit und Unabhängigkeit des Exemplars von den Bildungsgesetzen und Existentialgesetzen der Gattung ist, ein anderes System entgegenzustellen als die Erfindung eines Mechanismus, der im ewigen Einerlei einen Kreislauf von Bewegungen so exact vollzieht, dass jede Möglichkeit einer Schwankung, Hemmung oder Störung hinwegfällt; und es begreift sich leicht, dass Sie für das erstere System eine viel tiefere, durchdachtere Weisheit als für das letztere in Anspruch nehmen.

Erlauben Sie mir, mich über diesen Punkt unumwunden zu erklären.

Die grandiose Planmässigkeit des Weltalls zwingt die forschende Vernunft zur Anerkenntniss einer einigen weltbildenden, planmässig wirkenden und somit denkenden Weltmacht. Ob diese denkende Weltmacht aber auch eine ethische Macht ist, darüber sagt die Natur und ihre Ordnung für sich zunächst nichts aus. Die Weltbildung, wenigstens derjenige Theil derselben, welcher unsern Erdplaneten betrifft, ist nicht bloss durch gewaltige, stürmische, zerstörende und zertrümmernde Katastrophen hindurchgegangen, in welchen der furchtbarste Kampf der Elemente stattgefunden hat und Millionen lebender und empfindender Wesen ihren gewiss häufig genug schmerzvollen Untergang gefunden haben, sondern die gesammte organische Schöpfung ist auch in allen ihren Individuen dem sogenannten natürlichen Untergange oder Tode gewidmet, die Pflanzenwelt mannichfaltiger Verkümmerung, Verbildung, Erkrankung, gewaltsamer Zerstörung ausgesetzt, die Thierwelt fast ausnahmslos auf die gewaltsame Zerstörung vegetabilischen Lebens und in einer grossen Zahl ihrer Arten auf gewaltsame Tödtung thierischen Lebens angewiesen und durch ihren Bau und ihre Organisation von Haus aus darauf angelegt. Selbst

nachdem die Erde seit dem Auftritte des Menschen auf ihr in die Epoche einer relativen Beruhigung ihrer stürmischen Bewegungen eingetreten ist, setzen sich doch die Zerstörungen und Zertrümmerungen unorganischer wie organischer Bildungen nur in eingeschränkterem Maasse auf allen Punkten der Erde fort, und wir sehen auch den Menschen seit Jahrtausenden mitten in den Kampf der Elemente hineingestellt und nicht bloss im Allgemeinen allen Schicksalen der Thierwelt unterliegen, sondern sogar schwerer als die Thierwelt von dem Drucke alles irdischen Lebens betroffen und tiefer in den Kampf und Streit und die Zerrissenheit alles irdischen Lebens verflochten. Je höher im Allgemeinen die Stufe ist, die ein irdisches Lebenswesen seiner Art nach einnimmt, um so mehr ist es einerseits zwar höherer Lebensfreude fähig, aber auch andererseits grösseren Leiden, Schmerzen, Erkrankungen, Entbehrungen und Verkümmerungen ausgesetzt, und wie der Mensch der Ziel- und Gipfelpunkt, die Krone, Haupt und König der irdischen Schöpfung ist, so ist er zugleich der Focus aller Verkümmerungen, aller Leiden und Schmerzen, die dem irdischen Gesammtleben zugetheilt sind. Unfähiger sich selbst zu helfen als fast jedes Thier wird er geboren, schon seinem ersten Entstehen im Mutterleibe lauern tausend gefährliche Einflüsse auf, ihn zu zerstören, ehe er nur das Tageslicht zu erblicken vermag, oder bald nach der Geburt ihn hinwegzuraffen oder lebenslänglicher Verkümmerung, Entstellung und Missbildung preiszugeben, und wie er schon bald nach dem Aufleuchten des Selbstbewusstseins den unvermeidlichen Tod vor Augen sieht, so gibt es keinen Augenblick seines gesammten irdischen Lebens, in welchem ihn nicht Gefahren des gewaltsamen Untergangs, der Verkümmerung, Verstümmelung, Entstellung, des Gliederverlustes, Verlustes der Sinneswerkzeuge, vorübergehender oder dauernder Erkrankung und unaussprechlichen Elends umdrohen. Schon der sogenannte natürliche Tod des Menschen ist grauenhaft genug und Millionen von Menschen müssen ihn unter qualvollen, nicht selten entsetzenvollen Leiden erdulden. Will man vollends seinen Blick auf die tausendfältigen Weisen des gewaltsamen Todes werfen, welchen Thiere und Menschen oft unter den grausenhaftesten Umständen unterliegen, so entrollt sich ein Bild vor unsern Augen, dessen düstere Schatten unser Gemüth zur Trauer stimmen müssen, wenn unser Verstand uns auch die Lichtseite der Dinge vorzuführen und uns über die Störungen durch den Gedanken der Nothwendigkeit der Naturgesetze zu beruhigen unternimmt. Ich räume ein, dass wenn der Verstand sich durch den Gedanken der Nothwendigkeit der Störungen in der Natur

ganz und vollkommen befriedigen könnte, das Gemüth das Recht der Einsprache verlieren würde und seinen Trost in der Einsicht der Nothwendigkeit der Naturgesetze finden müsste. Aber der Verstand selbst wirft sich die Frage auf, ob denn wirklich nur Gott vollkommen, die Welt dagegen nothwendig unvollkommen sein müsse, ob die Unvollkommenheiten der Welt nothwendige oder nicht nothwendige seien, ob es also nothwendig, oder zufällig und bloss bedingt nothwendig geworden und vorübergehend sei, dass die allbeherrschende Gedankenmacht (Gott) die Individuen ihrer Schöpfung der Erhaltung der Ordnung des Ganzen zum Opfer bringe und gerade in der schmerzvollen Weise zum Opfer bringe, wie in der irdischen Welt geschieht? Diese und verwandte Fragen haben seit Jahrtausenden die Philosophen beschäftigt, bewegt und gequält. Die meisten haben keine bessere Antwort auf die Hauptfrage zu geben gewusst (während Viele noch viel schlechtere Antworten gaben) als diejenige ist, welche sich in den Worten des Mephistopheles im Faust ausdrückt:

»Er findet sich in einem ew'gen Glanze,
Uns hat er in die Finsterniss gebracht.
Und euch taugt einzig Tag und Nacht.«

Die Philosophen des Alterthums waren auch zu keiner andern Ansicht gekommen, als dass Gott allein vollkommen, alles Andere nothwendig unvollkommen sein müsse, aber sie sprachen sie mit wehmuthvoller Trauer, ja selbst mit tiefem Schmerze aus. Selbst Augustinus wusste sich später, wiewohl Christ geworden, nicht wesentlich über jene alte Anschauung zu erheben; aber man fühlt ihm den innern Kummer an, den er empfand, wenn er uns die Weisheit Gottes in der Vertheilung von Licht und Schatten im Gemälde der Welt begreiflich machen will. Nach ihm ist dieselbe Ansicht zwar geblieben, aber der Schmerz über ihre vermeintliche traurige Wahrheit ist mehr und mehr erloschen, bis uns Spinoza mit einer Geistes- und Gemüthsruhe, die bewunderungswürdig sein würde, wenn sie aus wirklicher Einsicht und Erkenntniss hervorgegangen wäre, die Unvollkommenheiten, Mängel, Zwiespältigkeiten und Widerstreite alles geschaffenen Daseins aus dem Reichthum Gottes erklärte, der ihn befähigt habe, Alles zu schaffen von der niedrigsten bis zur höchsten Vollkommenheit. Selbst das Genie eines Leibniz war nicht fähig, sich wesentlich über den Grundgedanken dieser Ansicht zu erheben, und weder Kant, Fichte und Herbart, noch (der frühere) Schelling und Hegel sind über diesen Standpunkt hinausgekommen. Schopenhauer vollends schildert uns zwar, ich möchte sagen

aufrichtiger als alle Andern, auf ergreifende Weise die Leiden und Qualen alles Lebens, kennt aber keine andere Erlösung aus ihnen als den durch Erringung völliger Willenslosigkeit zu gewinnenden Rückgang alles individuellen geistigen Lebens in das Nichts, und hält also gleichfalls die Welt für nothwendig und unausweichlich unvollkommen. Nur einige Kirchenväter und Theosophen sowie in der neuern Zeit einige Philosophen haben Richtungen des Denkens eingeschlagen, die über den bezeichneten Standpunkt hinausgingen. Clemens von Alexandrien lehrt bereits die einstige Weltvollendung. J. Böhme lehrt, dass die Welt ursprünglich vollkommen aus der Hand Gottes hervorgegangen sei. Saint-Martin findet weder Befriedigung in den Lehren Platon's, noch in jenen des Augustinus und Leibniz. »Was ist denn, ruft er aus, eine allgemeine Ordnung, die aus Unordnung im Besondern besteht? Was ist denn ein gemeinsames Gute, das aus einzelnen Uebeln zusammengefügt ist? Was ist denn das Glück der Gattung, das aus dem Unglück der Individuen besteht? So bringt doch auch Freude mit Thränen und Seufzern in Einklang! Lasst alle Gattungen sich wiedergebären und Leben aus Leichnamen erzeugen, und wollt ihr die Welt schön finden, wartet nur, bis die Hand der Zeit sie bis in ihren Grund hinein erschüttert und in einen Schutthaufen verwandelt hat!«

Heinrich Ritter stimmt zwar mit Saint-Martin nicht überein, sieht sich aber doch zur Anerkennung der Idee der einstigen Weltvollendung hingeführt. »Die Spaltung der Welt, äussert er sich in seiner Logik und Metaphysik II, 467, in verschiedene Subjekte liegt im Wesen der Welt und kann daher nicht aufhören zu sein, während doch die Entwickelung der Welt darauf ausgeht, durch die Mittheilung des Seins die Beschränkungen der Dinge aufzuheben, in welche sie durch ihre Absonderung von einander sich versetzt sehen. Eine Ausgleichung der Hemmungen, in welchen die verschiedenen Subjekte der Welt sich einander entgegensetzen und beschränken, wird durch ihr theoretisches und praktisches Leben bezweckt, und der Zweck der ganzen Welt kann nur darin gesucht werden, dass diese Ausgleichung vollkommen gelingt, alle Hemmungen zur Erregung ausschlagen und alles sich allen mittheilt, jedes Subjekt aber die Mittheilungen der übrigen Subjecte in sich empfängt und bewahrt.« Ich ersuche Sie, die weiteren Ausführungen dieses Gedankens in dem Werke selbst nachlesen zu wollen. Sollten Sie sich alsdann davon überzeugen, dass Ritter aus triftigen Gründen die Möglichkeit einstiger Weltvollendung lehrt, worin alle Störungen des jetzigen Naturlaufs

hinwegfallen oder ausgeglichen werden würden, so würden Sie auch die Behauptung aufgeben müssen, dass ohne jene Störungen die Welt nicht zu sein und zu bestehen vermöchte. Denn wenn die Weltordnung dereinst ohne alle Störungen möglich sein wird, so kann sie ohne dieselben nicht überhaupt unmöglich sein. Es würde sich alsdann vielmehr nur noch fragen, ob die Störungen entweder von Anfang an durch die ganze Weltzeit nothwendig waren, bis sie nach erreichter Vollendung der Welt aufhören würden, nothwendig und wirklich zu sein, oder ob sie überhaupt gar nicht (auch nicht bedingt) nothwendig waren. Ritter huldigt der ersten Ansicht, verwickelt sich aber dabei mit sich selbst in Widerspruch [1]). Denn waren die Störungen von Anfang nothwendig,

---

1) H. Ritter sagt allerdings nicht ausdrücklich, dass die Störungen von Anfang an durch die ganze Weltzeit nothwendig waren, man kann ihn aber trotz der Bestimmtheit, womit er die Zurechnungsfähigkeit aller Weltsubjekte festhält, doch wohl nur so verstehen, wenn er (Logik u. Metaphysik II, 443 ff.) sagt: »Dass aber dieser Zweck (des Werdens der Welt) in der Zukunft liegt und nicht sogleich erreicht ist, muss uns den Beweis abgeben, dass die Kraft der Welt, trotz ihrer Allmacht, unter Hemmungen steht. Denn eine ungehemmte Kraft würde ihr Ziel im Augenblicke erreicht haben und mit dem Beginn ihrer Wirksamkeit am Ende derselben sein, d. h. für sie würde jedes Intervall der Zeit verschwinden.« Ritter sucht dann zu zeigen, dass wir in der Welt ein Hemmendes und ein Gehemmtes zu unterscheiden hätten, mithin verschiedene Subjekte, denen verschiedene und entgegengesetzte Thätigkeiten in Wahrheit beigelegt werden dürften. Daher hätten wir eine Spaltung oder Entzweiung der Welt in verschiedene Subjekte anzunehmen, »welche einander hemmen, aber auch gegenseitig einander zu ihrer gemeinschaftlichen Entwickelung anregen, weil für die Vernunft keine Hemmung ohne Erregung ist.« Ausdrücklich bemerkt dann Ritter (l. c. S. 445): »Die Hemmung, in der Entzweiung der Welt begründet, ist der Grund alles Mangels, alles Uebels in der Welt, auch des Bösen, sobald die Zurechnung der Thätigkeiten einer sittlichen Schätzung unterworfen werden kann.« So unausweichlich oder nothwendig daher nach Ritter die im Werden der Welt möglichen Hemmungen zu wirklichen werden, so können, sollen und werden sie doch irgendwann vollkommen überwunden werden. Die Stelle, worin sich Ritter in diesem Sinne am prägnantesten ausspricht, ist zu bemerkenswerth, als dass sie hier fehlen dürfte. »Es ist freilich wohl (sagt Ritter l. c. S. 471) eine sehr verbreitete Lehre der gewöhnlichen Ansicht der Dinge, der alten Philosophie, dass die Vielheit der Dinge einen feindlichen Gegensatz unter ihnen nothwendig mache, dass aus ihr die Unvollkommenheit, der Mangel und der Streit der Gegensätze in der Welt hervorgehe und dass dies ohne Ende so bleiben müsse, weil es die Bedingung der Harmonie und der Schönheit der Welt sei, welche ohne die Gegensätze des

so ist nicht abzusehen, wie sie nicht immer nothwendig sein sollen, und werden sie am Ende der Weltentwickelung (nicht des Weltbestandes) nicht nothwendig sein, so können sie auch am Anfange derselben nicht nothwendig gewesen sein, wiewohl sie sicher möglich waren. Liegt es nicht im Begriffe der Welt, unvollkommen und mit Störungen und Hemmungen behaftet zu sein (und es kann in ihrem Begriffe nicht liegen, wenn sie dereinst vollkommen zu sein vermag), so kann sie auch nicht unvollkommen aus der Hand Gottes hervorgegangen sein, wiewohl die Freiheit von Unvollkommenheit am Anfang eine andere (unmittelbare, verlierbare, nicht fixirte) als am Ende (eine vermittelte, unverlierbar gewordene, fixirte) sein kann. Die Vollkommenheit Gottes verlangt eine vollkommene Welt als seine vollkommene Schöpfung und folglich kann die Welt nicht anders als vollkommen aus der Hand Gottes hervorgegangen sein. Aber die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt kann sehr wohl nur die Vollkommenheit des Anfangs der Welt gewesen sein, so dass sie durch lauter vollkommene Stufen der Entwickelung zu ihrer End-Vollkommenheit fortschreiten konnte. Die Möglichkeit der Aufhebung, die Verlierbarkeit der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt und somit des Hindurchgangs durch Störungen und Hemmungen zum Wiedergewinn der nun aber unverlierbar gewordenen Vollkommenheit lag im Begriffe der Welt und musste ihr also nothwendig zukommen. Ohne sie wäre keine Welt und folglich keine Freiheit in der Welt möglich gewesen. Hier tritt das grosse Princip der Freiheit, welches Sie anrufen, in seiner ganzen gewaltigen Bedeutung hervor, aber in einem viel tiefergreifenden Sinne, als Sie ihm beizulegen vermögen. Hier enthüllt es sich, dass die möglichen Störungen der Naturwelt ursprünglich nur von freien Wesen ausgehen können, und dass man mit Baader den geistigen Wesen einen Einfluss auf die selbstlosen Naturwesen zuschreiben muss, der dieselben je nach seiner Willensentscheidung für oder gegen Gott entweder in ihrer ursprünglichen Gesetzlichkeit und störungslosen Harmonie erhält und fixirt, oder sie in Unordnung, Störung und

---

Guten und des Bösen, der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit, der Vernunft und der Unvernunft nicht sein könnte; wir können aber in dieser Lehre nur eines der Vorurtheile erkennen, welche die alte Philosophie abgehalten haben die Möglichkeit des Zwecks, die Erreichbarkeit des Guten in der Welt in seiner ganzen Fülle anzuerkennen und desswegen dazu fortgeschritten sind, an die Stelle der wahren Uebereinstimmung in der Welt nur die Fiktion einer zwiespältigen Harmonie zu setzen.«

Hemmung hinauswirft, aber auch in seiner eigenen Läuterung, Rückkehr, Erhebung und Fixirung in Gott wieder von Gesetzwidrigkeit zu befreien und mit sich in Gott zu vollenden vermag. Nach diesen Grundsätzen ist die relative Ordnung, welche durch die Unordnungen unserer entstellten Welt hindurchblickt, nicht mehr die ursprüngliche, sondern eine secundäre, auf die Wiederherstellung und Vollendung der Welt angelegte äussere Ordnung. Gott überliess die gesunkene Welt nicht sich selbst, sondern baute aus ihr eine secundäre Ordnung auf, welche im Dienste des grossen Princips der Freiheit die ganze Zeit hindurch dauern soll, um erst in der darauf zu erreichenden Vollendung der Dinge zu verschwinden.

Mit der Lehre von der aus der ewigen Vollkommenheit Gottes folgenden Vollkommenheit der Urschöpfung und der Möglichkeit der ohne Hervortreten moralischen und physischen Uebels erreichbaren Weltordnung war sich Baader bewusst, alle Philosophie des Alterthums und der Neuzeit im Princip überschritten und eine neue Aera derselben eingeleitet zu haben [1]).

Abgesehen von der berührten Streitfrage entwickeln Sie in dem 2. Capitel des dritten Abschnittes: die kosmologischen Beweise für das Dasein Gottes, eine Fülle der trefflichsten Gedanken. Ich hebe daraus nur die zwei wichtigen Punkte hervor, dass Sie den Widerspruch zeigen, in welchen diejenigen fallen, welche pantheistisch die Welt aus der Wesenheit (Substanz) des Absoluten hervorgehen lassen, und dass Sie nachweisen, dass der unbedingten Kraft Gottes nur eine unbedingte, d. h. schöpferische Thätigkeit entspreche.

Im vierten Abschnitte Ihrer Schrift fassen Sie Alles zusammen, was Gott als nothwendige Voraussetzung der Naturwissenschaft selbst erscheinen lässt. In den sechs Capiteln: 1) Allgemeine Principien wissenschaftlicher Erkenntniss, 2) Logische Bedingungen der naturwissenschaftlichen Erkenntniss, 3) Gott als die unterscheidende schöpferische Urkraft die erkenntnisstheoretische Voraussetzung der Naturwissenschaft, 4) die Freiheit als Bedingung der naturwissenschaftlichen Erkenntniss, 5) die Willensfrei-

---

1) Das angeführte Werk von Keerl dürfte wohl der bedeutendste Versuch sein, auf theologischem Gebiete die bemerkte Grundlehre als im Inhalte der h. Schrift begründet durchzuführen. Ist dieses Werk auch nur ein Versuch, so ist es doch jedenfalls grossartig angelegt und mit Geist und vielseitiger Kenntniss unternommen. Seiner Vollendung darf mit gespannter Erwartung entgegengesehen werden.

heit und das Princip der Causalität, 6) Gott als ethische Voraussetzung der naturwissenschaftlichen Erkenntniss, tragen Sie eine Fülle von Gedanken vor, die mir überall bedeutsam und tiefeingreifend erscheinen, nur dass auch hier jene schwere und folgenreiche Differenz wieder hervortritt, welche ich oben berührt habe.

Indem ich mich zu dem fünften (und letzten) Abschnitt Ihrer Schrift wende, in welchem Sie eine speculative Erörterung der Idee Gottes und seines Verhältnisses zur Natur und Menschheit ausführen, muss ich bekennen, dass ich nicht bloss die Schärfe und Klarheit, sondern auch die Tiefe und den Reichthum der Gedanken bewundere, welche Sie in diesem Abschnitte dargelegt haben. Sie erledigen diesen Abschnitt in vier Capiteln: 1) Das Wesen Gottes an und für sich, 2) Gott in seinem Verhältniss zur Welt, 3) das Verhältniss Gottes zur Menschheit und zum menschlichen Wesen, 4) Gott als Grund und Quell unseres Glaubens an ihn.

Unstreitig sind Sie im Rechte mit der Behauptung, dass unsere forschende Vernunft zu dem Begriffe einer schöpferischen, nicht nur die Beschaffenheit (Form) der Dinge bestimmenden, sondern sie selbst setzenden Urkraft hingedrängt werde. Sie sind gewiss auch mit der Behauptung im Rechte, dass die Annahme nichts helfe, dass die Urkraft zugleich (noch dazu) Ursubstanz oder Urmaterie sei, und aus sich selbst, aus ihrer eigenen Substanz, die Dinge der Welt gebildet habe. Müsste Baader's Lehre von der Natur Gottes oder in Gott so verstanden werden, dass sie eine Materie (einen Stoff) in Gott bezeichne, woraus Gott die Welt gemacht oder welche er zur (Natur-) Welt umgewandelt habe, so müsste ich die Zustimmung zu dieser Lehre ablehnen. Ich kann indessen nicht zugeben, dass wenn Baader von einer Natur in Gott spricht, er darum in Gott neben der Geistessubstanz eine Natursubstanz gesetzt und Gott als ein aus Geist und Natur Zusammengesetztes gefasst wissen will, sondern Gott ist ihm ein und dasselbe Wesen (einwesig), dieselbe göttliche Substanz, die Urgeist ist, ist Urnatur, nur in verschiedenen Regionen ihres Wesens. Gott könnte in seiner höhern Region nicht Geist sein, wenn er in seiner niedern nicht Natur wäre, und er könnte in seiner niedern nicht Natur sein, wenn er nicht in seiner höhern Geist wäre. Der göttliche Geist ist nur als Herr seiner Natur vollendeter kraftvoller Geist. Er könnte so wenig schaffen, wenn er nur Geist, naturloser Geist, als wenn er nur Natur, geistlose Kraft wäre. Daraus folgt aber nicht, dass er in der Schöpfung seinen Geist

oder seine Natur oder beide zur Welt verwendete oder irgendwie zur Welt entliesse. Ist Gott die Urkraft, wie Sie einräumen, so ist er auch die Urnatur, denn die Natur ist nichts als die Kraft und Erscheinung der Kraft. Wenn Sie selbst Gott die schöpferische Urkraft nennen und von einer Naturseite Gottes sprechen, so scheinen Sie mir ziemlich genau in demselben Sinne die Urnatur in Gott su statuiren wie Baader. Aus dem Gesagten folgt von selbst, dass ich mit Ihnen weder Lotze's, noch Fichte's Schöpfungslehren zustimme, und Fechner's Schöpfungslehre wird ebensowenig angenommen werden können.

Vortrefflich zeigen Sie, dass es kein Vortheil für das Verständniss von Natur und Welt gewesen, das Substantialitäts-Verhältniss an die Stelle des Causalitäts-Verhältnisses zu setzen. Sie zeigen sehr gut, dass das Denkgesetz der Causalität mit logischer Nothwendigkeit die Annahme einer ersten, unbedingten, absoluten Ursache fordere, weil es sonst lauter Wirkungen ohne Ursache geben würde. Mit der einen einleuchtenden Nachweisung, dass es nothwendig mehrere unterschiedliche Substanzen geben müsse, weil die Wirkungen der absoluten Ursache, um Wirkungen zu sein, von ihr selbst verschieden und dann gewiss auch substantiell von einander verschieden sein müssen, stürzen Sie allen Spinozismus und verwandte Substantialitäts-Philosophie. Ich stimme Ihrer Behauptung, dass Gott nicht als Weltgeist oder Weltseele aufzufassen sei, vollkommen zu, wenn ich auch die Verbürgung dieser Behauptung nicht mit Ihnen in der atomistischen Naturanschauung finden kann. So bestimmt Sie den Unterschied Gottes und der Welt hervorheben, so räumen Sie doch ein, dass das göttliche und das menschliche Denken weder schlechthin einerlei, noch schlechthin verschieden sein können. Sie suchen die Differenz ganz richtig in dem Unterschiede des Unbedingten und des Bedingten, erklären aber das Wie dieses Unterschiedes, d. h. »wie es denkbar sei, dass die Welt Gedanke Gottes, vom geistigen Wesen Gottes gesetzt, und doch der Inhalt dieses Gedankes ein vom göttlichen Wesen verschiedenes Sein und Wesen ausdrücke, ja nicht bloss ausdrücke und im Bewusstsein Gottes darstelle, sondern zugleich diesem Sein und Wesen immanent und mit ihm Eins sei« für unbegreiflich. Allerdings, wenn alles Wie in letzter Instanz uns unbegreiflich ist, so wird um so mehr auch gerade dieses Wie uns unbegreiflich sein. Aber es hebt dies Ihre Behauptung nicht auf, dass Gott mit der Schöpfung der Welt ein Produkt setze, das als Produkt von Gott unterschieden ist und sein muss, das aber als Kraft überhaupt zugleich Eins mit der schöpferischen Kraft Gottes

ist. Dieses Ergebniss, welches den reinsten Theismus im Sinne des Panentheismus ausdrückt, wird gleichwohl voraussichtlich von den Deisten (z. B. den Herbartianern) der Neigung, ja selbst der Identität mit dem Pantheismus, und von den Pantheisten der Neigung wenn nicht der Identität zum und mit dem Deismus beschuldigt werden. Gerade dies aber dürfte eine gute Probe seiner Wahrheit sein.

Wenn Sie weiterhin eine der Formen des Pantheismus als diejenige bezeichnen, welcher die Welt ein blosses Spiel des Setzens und Insichzurücknehmens, des Sicherschliessens (Emanirens — Ueberfliessens — Sichentlassens) der Einheit in eine Schiedlichkeit und Mannichfaltigkeit, die sich selber aufhebt, Selbstdiremtion des Absoluten, die zugleich Selbstvermittlung zur Einheit, Herstellung der Identität ist, und als Vertreter dieser Lehre Plotin, J. Böhme und Hegel nennen, so kann ich nicht zugeben, dass Böhme hierher gehöre. Die ausgesprochen pantheistische Weltanschauung Hegel's ist unter allen Umständen nicht die Böhme's. Rücksichtlich Böhme's kann die Frage nur die sein, ob seine Lehre, wie Viele behaupten, eine der Formen des Geistespantheismus sei, die zwar die gewordenenen Seelen oder Geister als unvergänglich (persönlich unsterblich) auffassen, aber doch als aus der Substanz Gottes geschaffen sie für gleichen Wesens mit Gott erklären, oder ob sie, wie Baader, Hamberger und ich behauptet haben, ächter Theismus, der unausweichlich Panentheismus ist, sei. Ich will nicht leugnen, dass Böhme öfter Ausdrücke gebraucht, welche die erste Auslegung zu begünstigen scheinen. Allein er sagt doch ausdrücklich, dass aus dem rein göttlichen Wesen keine Creatur hervorgehen könne (Gnadenwahl 8, 45), dass im Herzen und Licht Gottes nichts geschaffen werden könne (Drei Princ. 10, 41), womit er nichts Anderes sagen will, als dass Gott sich nicht in der Schöpfung aufgebe, die Substanz Gottes sich nicht zur Welt entäussere, und seine Intention war sicher keine andere, als einen Panentheismus zu lehren, der als ächter Theismus den Pantheismus und Deismus gleicherweise widerlegen sollte. Ich kann nur finden, dass Sinn und Geist der Böhme'schen Lehre, rücksichtlich der Frage nach dem Verhältnisse Gottes zur Welt, ganz derselbe ist, in welchem Sie sagen: »Sonach aber ist die Welt nicht ausser und neben Gott, sondern in Gott; es gibt kein Jenseit und Diesseit Gottes und der Welt, sondern der allgegenwärtige Gott ist ebensosehr immanent in der Welt wie transscendent über ihr; in ihm lebt und webt die Welt, die Natur wie jedes einzelne Wesen, von ihm geht aus was wird und ge-

[illegible] vermittelt das allgemeine wie jedes [illegible] Wirken und Handeln. Und doch ist [illegible] ewige und unendliche, wesentlich ver- [illegible] der zeitlichen und endlichen Wesen [illegible].

[illegible] Capitel dieses Abschnittes findet sich ein [illegible] trefflicher Gedanken. Aus dem dritten Capitel [illegible] Nachweisung hervor, dass jede pantheistische [illegible] Gott unvermeidlich in einen Process des Werdens [illegible], in welchem er selbst erst zu Bewusstsein und [illegible], zu Verstand und Vernunft allmälig gelangt und [illegible] den Process der Weltbildung mit Vernunft und [illegible] anlegen, unmöglich in ethischem Sinne ihm Ziel und [illegible] setzen konnte. Aus dieser Nachweisung folgt von selbst [illegible] weitere Behauptung, dass keine pantheistische Weltanschauung [illegible] zu expliciren vermöge, ohne die Freiheit und das Ge- [illegible] Sollens ihrer Wahrheit und Realität zu berauben und [illegible] die Grundlagen aller Sittlichkeit zu zerstören. Aber von [illegible] geringerer Bedeutung ist Ihre nicht minder gelungene und [illegible] Nachweisung, dass für Gott das Sein kein gegebenes, an [illegible] bestimmtes sein könne, dass folglich auch das Sein der Welt [illegible] Gott kein gegebener an sich bestimmter Stoff ist, sondern dass [illegible] Welt (ursprünglich) nur ist wie Gott sie denkt, setzt und be- [illegible]. Mit dieser Nachweisung ist zugleich jeder absolute Dua- [illegible], auch der von Seite der Welt betrachtet pluralistische Dua- [illegible] Herbart's ausgeschlossen. Im Verlaufe dieser Unter- [illegible] berühren Sie auch die Möglichkeit der Vergeistigung (Verklärung) des Materiellen. Ich will hier nicht untersuchen, ob die atomistische Weltanschauung mit der Möglichkeit der Vergei- [illegible] des Materiellen vereinbar ist. Jedenfalls dürfte diese Ver- [illegible] nicht sonderlich einleuchtender werden dadurch, dass Sie den Atomen innere Veränderlichkeit zuschreiben. Merkwürdi- gerweise findet Taute die Vergeistigung des Materiellen mit den Realen Herbart's nicht unvereinbar, was ich übrigens weniger bestreiten würde, wenn ich nur die Herbart'schen Realen über- haupt denkbar finden könnte. Jedenfalls ist bemerkenswerth, dass sich so verschiedene Denkweisen gleichsehr zu dem Gedanken der Möglichkeit der Vergeistigung des Materiellen hingedrängt finden. Es ist nur sonderbar, dass Sie von diesem Punkte aus nicht zu dem doch unausweichlichen Rückschlusse gelangen, dass die ma- terielle Existenzweise der Natur, wie nicht ihre einzig mögliche,

so auch gewiss nicht ihre normale und ursprüngliche Existenzform gewesen sein könne.

Bestimmter übrigens könnte die Einräumung möglicher Vergeistigung des Materiellen nicht wohl verlangt werden als durch Ihre Lehre von der Nothwendigkeit, dass die Verwirklichung des göttlichen Zwecks der Weltschöpfung, die schliessliche geistig-ethische Einigung der Creatur mit Gott, erreicht werde. Denn dies schliesst ein, dass, wie Sie selbst (S. 592) sagen, in der Einigung der creatürlichen Geister mit Gott zugleich die Natur mit ihm Eins wird, dies aber ist nur möglich, wenn die Natur vergeistigt wird. Daher räumen Sie auch schliesslich (S. 602) ein, dass der Uebergang in ein anderes Dasein nicht als ein abstrakt geistiges gefasst werden soll, sondern seine physische (organische) Unterlage haben muss, und dass der neue Leib, mit dem die Seele sich bekleidet, nach Gestalt und Beschaffenheit abhängig sein wird von derjenigen Bildung und charakteristischen (intellektuellen wie ethischen) Bestimmtheit, welche die Seele während ihrer irdischen Laufbahn gewonnen hat und in das neue Dasein mit hinübernimmt.

Gleichwohl lehren Sie keine dereinstige totale Weltvollendung, weder wie sie Baader, noch wie sie Ritter behaupten zu sollen glauben. Nach Ihnen soll vielmehr Gott zwar mit jedem einzelnen Wesen irgendwann seinen Zweck der Vollendung erreichen, aber die Weltentwickelung soll zugleich eine unendliche (endlose) sein, »indem sie fortwährend die immer neu entstehenden geistigen Wesen der Welt zu dem unendlichen Geisterreiche hinführt, dessen Centrum die Liebe Gottes und ihre Seligkeit ist.« Hiernach würde also die Schöpfung von geistigen Wesen (und unausweichlich dann auch von Atomen, wiewohl Sie davon nichts sagen) ewig, d. h. zeitlich endlos fortgehen und der Zahl nach nie geschlossen sein, und es versteht sich nach Ihren Voraussetzungen, dass auch die irdische (materielle) Naturwelt mit allen ihren Unvollkommenheiten, Eitelkeiten, Leiden, Schmerzen, Drangsalen, Hässlichkeiten und Verzerrungen etc. ewig (endlos) fortdauern würde, nur so, dass aus ihr die neu entstehenden geistigen Wesen stetig fort in höhere Regionen übergehen und emporgehoben würden. Ob auch die natürlichen Wesen (die dann wohl durch immer andere neugeschaffene Atome und deren durch Lebenskräfte gebildete Gestaltungen ersetzt werden müssten) in höhere Regionen Aufnahme finden würden, wird nicht gesagt und scheint auch nicht statuirt zu werden, obgleich man nicht sieht, wie alsdann Gott mit allen geschaffenen Wesen seinen Zweck der Voll-

endung erreichen soll. Mit dieser Lehre gerathen Sie unausweichlich in Widersprüche. Auch muss man sich wundern, dass Sie, sonst der Gegner der »schlechten« Unendlichkeiten, hier selber einer »schlechten« Unendlichkeit verfallen.

Im vierten (und letzten) Capitel des vierten Abschnittes: Gott als Grund und Quell unseres Glaubens an ihn entwickeln Sie eine Fülle der trefflichsten Gedanken. Ich scheide von Ihrer ausgezeichneten Schrift mit dem Bekenntnisse, reiche Belehrung und vielseitige Anregung von ihr empfangen zu haben.

Nachschrift.

1868.

Die Sammlung meiner philosophischen Schriften (schon der erste und zweite Band) wird zeigen, dass ich Alles, was ich kritisch gegen H. P. Ulrici bemerkt habe, aufrecht zu erhalten, vollen Grund habe. Insbesondere muss es mir verwunderlich erscheinen, dass Ulrici den grossen, alle andern Systeme weit überflügelnden, Gedanken Baader's, dass Gott als Schöpfer die Vollkommenheit des Geschaffenen bezwecke, und dass, weil der absolut Vollkommene nicht Unvollkommenes schafft, die Urschöpfung diejenige Vollkommenheit gehabt haben müsse, welche man die unmittelbare, nicht fixirte, nicht befestigte, noch verlierbare, der Bestätigung bedürftige nennen kann, so wie dass das Ziel der Weltlenkung und Weltentwickelung die Weltvollendung sei, die selbst nicht durch den bösesten Willen und auch nicht dadurch vereitelt werden könne, dass die durch eigene Schuld der Versöhnung unfähig gewordenen Verworfenen nicht als aktive Glieder in das Reich Gottes eingehen können, indem es zur Weltvollendung genügt, dass der böse Wille der Verworfenen durch die Feuerstrafen gebrochen und als böser Wille aufgehoben werden wird, womit alles Böse aus der Welt verschwinden und auch so Gott Alles in Allen sein wird. Wer sich zu dieser Höhe der Erkenntniss nicht erheben kann, der rühme sich nicht, die Tiefen des Christenthums verstanden zu haben.

V.

Ueber Schopenhauer's Lehre

unter Zugrundelegung seines Werkes:

Die Welt als Wille und Vorstellung.

Dritte, verbesserte und beträchtlich vermehrte Auflage. Leipzig, Brockhaus 1859.

Schopenhauer beginnt sein Hauptwerk, indem er sich auf den Standpunkt des Idealismus stellt, von ihm unberechtigt zu einem Realismus übergeht, diesen wieder in den Idealismus zurücknimmt und mit einem Nihilismus endet, der zwar kein absoluter sein soll, ohne dass Schopenhauer doch zu sagen weiss, worin denn nur diese Nichtabsolutheit des Nihilismus bestehe.

»Die Welt ist meine Vorstellung. — Dies ist eine Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt; wiewohl der Mensch sie in das reflektirte, abstrakte Bewusstsein bringen kann; und thut er dies wirklich, so ist die philosophische Besonnenheit bei ihm eingetreten. Es wird ihm dann deutlich und gewiss, dass er keine Sonne kennt und keine Erde, sondern immer nur ein Auge, das eine Sonne sieht, eine Hand, die eine Erde fühlt; dass die Welt, welche ihn umgibt, nur als Vorstellung da ist, d. h. durchweg nur in Beziehung auf ein anderes, das Vorstellende, welches er selber ist.... Keine Wahrheit ist also gewisser, von allen andern unabhängiger und eines Beweises weniger bedürftig, als diese, dass Alles, was für die Erkenntniss da ist, also diese ganze Welt nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt ist, Anschauung des Anschauenden, mit Einem Worte, Vorstellung. Natürlich gilt dieses, wie von der Gegenwart, so auch von jeder Vergangenheit und jeder Zukunft, vom Fernsten wie vom Nahen: denn es gilt von Zeit und Raum selbst, in welchen allein sich dieses Alles unterscheidet. Alles was irgend zur Welt gehört und gehören kann, ist unausweichbar mit diesem Bedingtsein *durch das* Subjekt behaftet und ist nur für

das Subjekt da. Die Welt ist Vorstellung« [1]). Unstreitig ist jedes vorstellende Wesen in seine Vorstellungen so eingeschlossen, dass für es nichts vorgestellt werden kann ausser seiner Vorstellung. Es wäre widersinnig, eine Vorstellung ausser dem Vorstellen haben zu wollen. Hörte mein Vorstellen auf, so würde von mir und für mich nichts mehr vorgestellt werden. Ist diese Lehre Idealismus, so ist, wie schon Herbart mit Recht gesagt hat, alle Philosophie Idealismus. Hieraus folgt aber nicht, dass das Sein der Dinge von meinem Vorstellen abhängig wäre, sondern nur, dass ich von dem Sein der Dinge nichts ausser meinem Vorstellen wissen kann. Abhängig von meinem Vorstellen ist nur mein Wissen von den Dingen, die Dinge selbst sind darum nicht abhängig von meinem Vorstellen. Ich kann also wohl sagen, ausser meiner Vorstellung kann ich nichts wissen von den Dingen, und in diesem Sinne ist also die Welt meine Vorstellung. Dass aber die Welt nur meine Vorstellung sei, folgt daraus so wenig, dass vielmehr meine Vorstellung gar nichts vorstellte, wenn sie nur meine Vorstellung wäre. Die Welt muss schon darum noch etwas ausser meiner Vorstellung sein, weil ich sie sonst aus meiner Vorstellung müsste erklären können. Ich kann sie aber aus meiner Vorstellung nicht erklären, sonst müsste ich wissen, warum sie mir gerade so und nicht anders erscheint, warum die einzelnen Erscheinungen gerade so und nicht anders sind und warum sie gerade in diesem und in keinem andern Zusammensein mir erscheinen. War also Schopenhauer befugt zu sagen: Die Welt ist meine Vorstellung, so war er doch nicht befugt zu sagen: Die Welt ist nur meine Vorstellung. Dieses *πρῶτον ψεῦδος* zieht sich nun verwirrend durch das ganze Werk und die ganze Philosophie Schopenhauer's. Mit den beiden Sätzen: die Welt ist meine Vorstellung und die Welt ist nur meine Vorstellung wird beliebig abgewechselt, und der eine oder der andere Satz geltend gemacht, wie er es gerade braucht. Kaum war gesagt, dass die Welt nur meine Vorstellung sei, so wird fortgefahren:

»Dass jedoch diese Betrachtung, ihrer Wahrheit unbeschadet, eine einseitige, folglich durch irgend eine willkürliche Abstraktion hervorgerufen ist, kündigt Jedem das innere Widerstreben an, mit welchem er die Welt als seine blosse Vorstellung annimmt, welcher Annahme er sich andererseits doch nimmermehr entziehen kann« [2]).

---

1) Die Welt als Wille und Vorstellung. Dritte Aufl. I. 3—4.
2) L. c. I. 5.

Die Behauptung, dass die Welt meine Vorstellung sei, lässt die Betrachtung zu, dass sie als eine einseitige durch eine andere, dass die Welt noch ausserdem etwas Anderes, etwa Wille sei, zu ergänzende erscheine; nicht aber lässt die Behauptung, dass die Welt nur meine Vorstellung sei, zu, sie als eine einseitige zu bezeichnen, die durch eine andere zu ergänzen sei, denn das Nur schliesst eben aus, dass die Welt noch etwas Anderes als meine Vorstellung sein könne. Dieses Nur ist entweder absolut wahr oder absolut falsch, und nicht beziehungsweise wahr und beziehungsweise falsch. Nähme Schopenhauer dieses Nur im Weiteren zurück, so dass es von nun an für immer zurückgenommen bliebe, so würde es wenigstens keine Verwirrung in den ferneren Verlauf der Untersuchung bringen können. Allein er nimmt es zurück und gebraucht es doch wieder, wo es ihm gefällt. Daher ist seine Lehre weder consequenter Idealismus, noch consequenter Realismus, sondern ein Zusammenmischen beider.

Zunächst ganz idealistisch ist seine Behauptung:

»Dasjenige, was Alles erkennt und von Keinem erkannt wird, ist das Subjekt. Es ist sonach der Träger der Welt, die durchgängige, stets vorausgesetzte Bedingung alles Erscheinenden, alles Objektes: denn nur für das Subjekt ist, was nur immer da ist. Als dieses Subjekt findet Jeder sich selbst jedoch nur in so ferne er erkennt, nicht sofern er Objekt der Erkenntniss ist..... Die Welt als Vorstellung hat zwei wesentliche, nothwendige und untrennbare Hälften. Die eine ist das Objekt, dessen Form ist Raum und Zeit, durch diese die Vielheit; die andere Hälfte aber, das Subjekt, liegt nicht in Raum und Zeit, denn sie is ganz und ungetheilt in jedem vorstellenden Wesen; daher ein einziges von diesen, ebenso vollständig als die vorhandenen Millionen, mit dem Objekte die Welt als Vorstellung ergänzt; verschwände aber auch jenes einzige, so wäre die Welt als Vorstellung nicht mehr« [1]). Hier ist Alles schon vorausgesetzt, was Schopenhauer erst zu erweisen hätte, wenn es überhaupt beweisbar wäre. Aber es ist so wenig beweisbar, dass es sich vielmehr auf allen Punkten widerspricht. Ein Subjekt, das Alles erkennt, ohne sich selbst zu erkennen, ist unmöglich. Unterschiedene vorstellende Wesen, die sich als ein und dasselbe Subjekt fänden, also ein und dasselbe Subjekt wären, sind unmöglich. Dasselbe Subjekt kann unmöglich in vielen vorstellenden Wesen zugleich ganz und ungetheilt und doch in jedem auf verschiedene Weise sein. Ueberdies ist ent-

1) L. c. I. 5—6.

weder das Eine Subjekt in allen vorstellenden oder erkennenden Wesen das Erkennende, dann erkennt nur das Eine Subjekt in ihnen und sie selbst erkennen nicht, oder jedes vorstellende Wesen erkennt, dann muss jedes ein besonderes Subjekt sein und das Eine Subjekt ist, weil in sich unterschiedlos, kein wirkliches Subjekt und erkennt weder sich noch Anderes. Ist das Subjekt Träger und Bedingendes des Objekts, so muss es auch Grund des Objekts sein, sonst müsste das Objekt Grund seiner selbst sein. Nach Schopenhauer ist alle Individuation, alle Vielheit, Mannichfaltigkeit nur Schein. Dann aber müsste der Unterschied von Vorstellendem und Vorgestelltem, von Subjekt und Objekt selbst nur Schein sein [1]).

Dieser Unterschied ist nach Schopenhauer in der That auch darum nur Schein, weil er nur für die Erscheinung gilt. Im Wesen, im Ding an sich aller Erscheinung, im blinden und grundlosen Willen ist weder Subjekt noch Objekt. In der Erscheinung des Dings an sich aber sollen Subjekt und Objekt gegenseitig bedingt sein, ohne dass doch das Subjekt Ursache des Objekts und das Objekt Ursache des Subjekts sein soll. Liegt hierin schon ein unausgleichbarer Widerspruch, so tritt nur noch ein neuer Widerspruch hinzu, wenn Schopenhauer nun seine »einseitige« Thesis: »Die Welt ist nur meine Vorstellung« durch die andere ergänzen will: »die Welt ist mein Wille.« Der Uebergang wird von Schopenhauer in folgender Weise eingeleitet:

»Der Begriff Wille ist der einzige, unter allen möglichen, welcher seinen Ursprung nicht in der Erscheinung, nicht in blosser, anschaulicher Vorstellung hat, sondern aus dem Innern kommt, aus dem unmittelbarsten Bewusstsein eines Jeden hervorgeht, in welchem daher sein eigenes Individuum, seinem Wesen nach, unmittelbar, ohne alle Form, selbst ohne die von Subjekt und Objekt, erkennt und zugleich selbst ist, da hier das Erkennende und das Erkannte zusammenfallen« [2]).

Wenn aber die Welt nur meine Vorstellung ist, wenn ich unter keiner Bedingung aus meiner Vorstellung heraustreten kann, so kann auch die Welt meines Innern nur meine Vorstellung sein. Leugnet der Idealismus keineswegs die empirische Realität der Dinge, so leugnet er allerdings auch gewiss nicht die empirische

---

1) Selbst Bähr (Die Schopenhauer'sche Philosophie S. 122—124) findet, dass Schopenhauer die Realität des erkennenden Princips selbst aufhebe.

2) Vgl. l. c. I. 119, II. 219.

Realität der Vorgänge meines Innern, die ich Wollen nenne. Ist die äussere Welt nur meine Vorstellung, so ist auch die innere Welt nur meine Vorstellung. Sind Himmel, Erde, Sonne, Mond und Sterne, Berge, Steine, Pflanzen und Thiere nur meine Vorstellung, so ist auch mein Wollen, so sind auch meine Gefühle nur meine Vorstellungen. Kenne ich allemal nur eine vorgestellte Sonne, Erde u. s. w., so kenne ich auch nur ein vorgestelltes Wollen, vorgestellte Gefühle u. s. w. Erkenne ich das Ding an sich der Sonne, der gesammten erscheinenden äussern Welt nicht durch die blosse Gewahrung derselben durch meine Vorstellung, so kenne ich auch das Ding an sich meines Wollens nicht durch die blosse Gewahrung seiner Erscheinungen in mir. Die blosse Gewahrung der Erscheinungen meines Wollens gibt mir also auch keine Erkenntniss des Dings an sich, des Wesens desselben; die Erkenntniss des Wesens meines Wollens, wenn sie möglich ist, setzt also noch andere Bedingungen als die des blossen Gewahrens seiner Erscheinungen in meiner Vorstellung voraus, sie verlangt also noch eine andere Weise des Erkennens, welche nur dann möglich ist, wenn die aprioristischen Kategorien des Denkens nicht bloss Anwendung auf die Erscheinungen finden, sondern auch auf das Wesen der Dinge, und die daher jeder Theorie versagt bleibt, die als immanenter Dogmatismus sich charakterisirt hat.

Schopenhauer trägt sich mit der Einbildung, auf dem Wege der blossen Erfahrung das Ding an sich, das Wesen der Dinge erkennen zu können. Das Wort des Räthsels der Welt ist dem Menschen nach Schopenhauer's ausdrücklichen Worten gegeben (nicht durch Forschung vermittelt und gefunden) und dieses Wort heisst Wille [1]). Dieses, und dieses allein, gibt ihm den Schlüssel zu seiner eigenen Erscheinung. Der Willensakt ist ganz unmittelbar gegeben, wiewohl früher gesagt worden war, die Wahrheit, dass die Welt mein Wille sei, sei nicht so unmittelbar gewiss, wie die, von welcher er ausgehe, dass nämlich die Welt meine Vorstellung sei und erfordere tiefere Forschung [2]). Die ganze tiefere Forschung, die dort verlangt und hier betrieben wird, besteht also in der Versicherung, dass der Wille, trotz dem, dass wir nur in dem und durch das Bewusstsein (Vorstellung) von ihm wissen können, doch ganz unmittelbar gegeben sei, in der weiteren (beweislosen) Versicherung, dass der Willensakt und die Aktion des Leibes nicht zwei verschiedene Zustände, sondern Eins

1) L. c. I. 119.
2) L. c. I. 5.

und Dasselbe seien, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben: einmal ganz unmittelbar, und einmal in der Anschauung für den Verstand [1]), und endlich in dem lockeren Schluss der Analogie, dass, was das Wesen meiner Individualität ist, wohl auch das Wesen aller andern Erscheinungen sein werde, Wille. Besondere Aufmerksamkeit verdient dabei die Behauptung Schopenhauer's, dass die Erkenntniss, welche ich von meinem Willen habe, obwohl eine unmittelbare, doch von der meines Leibes nicht zu trennen sei.

»Der Leib ist die Bedingung der Erkenntniss meines Willens. Ohne meinen Leib kann ich ihn nicht vorstellen .... Sofern ich meinen Willen als Objekt erkenne, erkenne ich ihn als Leib... Die Identität des Willens und des Leibes kann ihrer Natur nach niemals bewiesen, d. h. als mittelbare Erkenntniss aus einer andern unmittelbaren abgeleitet werden, eben weil sie selbst die unmittelbarste ist. Sie ist eine Erkenntniss ganz eigener Art und verdient eben wegen ihrer Unmittelbarkeit κατ' ἐξοχην philosophische Wahrheit genannt zu werden« [2]).

Nichts kann unphilosophischer sein, als diese Behauptung. Selbst wenn es wahr wäre, dass der Leib mit dem Willen identisch sei, so könnte dies doch niemals eine unmittelbar gewisse, folglich eines Beweises gar nicht bedürftige Wahrheit sein. Wer sich erlauben wollte, alles, was er nicht beweisen kann, für unmittelbar gewisse Wahrheit auszugeben, der würde die Wissenschaft aufheben. Was der Leib im Verhältniss zum Willen und zum Geiste sei, das zu erkennen, setzt jedenfalls eine Reihe von Gedankenvermittelungen voraus, welche nur der umsichtigsten und eindringendsten Forschung gelingen kann.

»Wer einmal das Wesen seines Leibes als Wille erkannt hat, (und das ist ja eine unmittelbare, durch sich evidente, keines Beweises bedürftige Erkenntniss, die durch die blosse Erfahrung festgestellt ist), der wird nicht allein in denjenigen Erscheinungen, welche seiner eigenen ganz ähnlich sind, in Menschen und Thieren als ihr innerstes Wesen jenen nämlichen Willen anerkennen, sondern die fortgesetzte Reflexion wird ihn auch dahin leiten, auch die Kraft in der Pflanze, im Krystall, in Magneten, in den Wahlverwandtschaften der Stoffe, ja, zuletzt sogar in der Schwere, ihrem innern Wesen nach als das Selbe zu erkennen, als jenes ihm unmittelbar so intim Bekannte, was da, wo es am deutlichsten

1) L. c. I. 119.
2) L. c. I. 121—122.

hervortritt, Wille heisst. Diese Anwendung der Reflexion ist es allein, welche uns nicht mehr bei der Erscheinung stehen bleiben lässt, sondern hinüberführt zum Ding an sich. Erscheinung heisst Vorstellung und weiter nichts: alle Vorstellung, welcher Art sie auch sei, alles Objekt ist Erscheinung. Ding an sich aber allein ist der Wille: als solcher ist er durchaus nicht Vorstellung, sondern toto genere von ihr verschieden: er ist es, wovon alle Vorstellung, alles Objekt, die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objektivität ist. Er ist das Innerste, der Kern jedes Einzelnen, und ebenso des Ganzen: er erscheint in jeder blindwirkenden Naturkraft; er auch erscheint im überlegten Handeln des Menschen; welcher beiden grosse Verschiedenheit doch nur den Grad des Erscheinens, nicht das Wesen des Erscheinenden trifft« [1]).

Gewiss eine verwundersame Beweisführung! Ich kann unmöglich von etwas ausser meiner Vorstellung wissen, so dass es mit dem Verschwinden meiner Vorstellung nicht bloss für meine Vorstellung, sondern schlechtweg verschwunden wäre, und doch soll ich durch meine Vorstellung und deren Reflexion wissen, dass etwas ausser meiner Vorstellung ist, was toto genere von meiner Vorstellung verschieden ist und was sogar die bewusstlose und blindwirkende Ursache meiner Vorstellungen ist. Meine Vorstellung ist nur die Erscheinung eines vorstellungslosen Dings an sich. Das Ding an sich liegt jenseits aller Erscheinung und soll doch durch blosse Erfahrung, unmittelbare Erkenntniss erkannt werden können. »Der Wille als Ding an sich, ist von seiner Erscheinung gänzlich verschieden (obgleich der Leib nur die Erscheinung des Willens ist) und völlig frei von allen Formen derselben, in welche er eben erst eingeht, indem er erscheint, die daher nur seine Objektivität betreffen, ihm selbst aber fremd sind. Schon die allgemeinste Form aller Vorstellung, die des Objekts für ein Subjekt, trifft ihn nicht; noch weniger die dieser untergeordneten, welche insgesammt ihren gemeinschaftlichen Ausdruck im Satz vom Grunde haben, wohin bekanntlich auch Zeit und Raum gehören, und folglich auch die durch diese allein bestehende und möglich gewordene Vielheit... Zeit und Raum sind es, mittelst welcher das dem Wesen und dem Begriffe nach Gleiche und Eine doch als verschieden, als Vielheit neben und nacheinander erscheint: sie sind folglich das principium individuationis. Der Wille als Ding an sich liegt ausserhalb des Gebietes des Satzes vom Grunde in allen seinen Gestaltungen und ist folglich schlechthin grundlos, obwohl

1) L. c. I. 131. Vgl. 125.

jede seiner Erscheinungen durchaus dem Satze vom Grunde unterworfen ist; er ist ferner frei von aller Vielheit, obwohl seine Erscheinungen in Zeit und Raum unzählige sind; er selbst ist jedoch Einer, doch nicht wie ein Individuum, noch wie ein Begriff Eins ist, sondern wie etwas, dem die Bedingung der Möglichkeit der Vielheit, das principium individuationis fremd ist. Die Vielheit der Dinge in Raum und Zeit, welche sämmtlich seine Objektivität sind, trifft ihn nicht und er bleibt, ihrer ungeachtet, untheilbar« [1]).

Es wird gut sein, diesen von Schopenhauer aufgestellten Willen als Ding an sich noch etwas näher kennen zu lernen. Freilich scheint ein näheres Kennenlernen desselben schon dadurch ausgeschlossen zu sein, dass Schopenhauer einräumt, dass wir nicht wüssten und nicht wissen könnten, was dieser Wille an sich selbst sei. »Die Frage,« erklärt er, »was denn jener Wille, der sich in der Welt und als Welt darstellt, zuletzt schlechthin an sich selbst sei, d. h. was er sei, ganz abgesehen davon, dass er sich als Wille darstellt, oder überhaupt erscheint, d. h. überhaupt erkannt wird, diese Frage ist nie zu beantworten, weil das Erkanntwerden selbst schon dem Ansichsein widerspricht und jedes Erkannte selbst schon als solches nur Erscheinung ist« [2]). Dennoch sollen wir nach Schopenhauer wissen, dass der Wille grundlos ist, und weil er grundlos ist, darum hat nach ihm kein Ding in der Welt eine Ursache seiner Existenz schlechthin und überhaupt, sondern nur eine Ursache, aus der es gerade hier und gerade jetzt ist. Alles ist nur Sichtbarwerden des grundlosen Willens, im Handeln der Thiere und Menschen wie in der erkenntnisslosen Natur. Hier und dort ist es ein und derselbe Wille, welcher erscheint, in den Graden seiner Manifestation höchst verschieden, in den Erscheinungen dieser vervielfacht und in Hinsicht auf diese dem Satze vom Grunde unterworfen, an sich frei von dem Allen [3]). Die Motive bestimmen nicht den Charakter des Menschen, sondern nur die Erscheinung dieses Charakters, also die Thaten: die äussere Gestalt seines Lebenslaufs, nicht dessen innere Bedeutung und Gehalt; diese gehen hervor aus dem Charakter, der die unmittelbare Erscheinung des Willens, also grundlos ist. Warum der Eine boshaft und der Andere gut ist, hängt nicht von Motiven und äusserer Einwirkung, etwa von Lehren und Predigten ab, und ist schlechthin in diesem Sinne unerklärlich.«

---

1) L. c. I. 134, 152.
2) L. c. II. 221.
3) L. c. II. 164.

Hier ist vor Allem bemerkenswerth, dass Schopenhauer, während er gegen das Absolute Fichte's, Schelling's, Hegel's als gegen eine durch Kant angeblich für immer widerlegte Annahme donnert, in seinem von aller Vielheit freien, Einen, grundlosen Willen als dem Ding an sich selber ein Absolutes, und noch dazu auf eine willkürliche und unwissenschaftliche Weise, einführt. Er will es (den Willen) nicht das Absolute genannt wissen und bezeichnet es doch als das Eine schlechthin Grundlose, als ob das schlechthin Grundlose etwas Anderes als das Absolute wäre oder sein könnte [1]).

Dieses Absolute soll nach Schopenhauer zwar an sich absolut unerkennbar sein, dennoch aber als Wille gefasst werden können und müssen, weil sich Reelles überhaupt nicht anders denn als Wille denken lasse und es sich in allem Reellen als Wille darstelle. Dieser Wille soll aber ein durchaus erkenntnissloser Drang, Trieb und Gier sein, der grundlos alle Dinge ist, in allen Dingen erscheint und wirkt ohne selber aus seiner Freiheit vom Grunde, von Raum und Zeit und Vielheit, aus seiner Ungetheiltheit jemals hervorzutreten. Da er es gleichwohl selbst ist, der in allen Dingen ist, erscheint und wirkt, so sind es auch eigentlich nicht Dinge, sondern nur Erscheinungen, die als solche keinen Bestand haben können und darum vergänglich und für sich betrachtet substanzlos und nichtig sind. Die absolute Grundlosigkeit, die sich grundlos und anfangs- wie endlos in nichtigen wechselnden Erscheinungen offenbart, das ist von dieser Seite der Kern der Lehre Schopenhauer's. Da für sich substanzlose Erscheinungen (ihre Substanz ist eben nur der Eine grundlose Wille) doch nicht selber (für sich) wollen, nicht selbstständige Träger eines Willens sein können, so kann es nur der Eine Wille selbst sein, der in ihnen will, und Alles, was gewollt wird, kann daher nur das Wollen des Einen Willens sein und dieser Eine Wille ist in allen seinen Erscheinungen grundlos. Nach der Voraussetzung, nach welcher über das Wesen des Dings an sich, bloss als solchen,

1) Schlagend ist dieser Widerspruch Schopenhauer's mit sich selbst hervorgehoben in der gründlichen Schrift: Schopenhauer's philosophisches System dargestellt und beurtheilt von Rudolf Seydel. Breitkopf und Härtel 1857, S. 32. Die Behauptung Frauenstädt's (Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie und Bähr's: Die Schopenhauer'sche Philosophie in ihren Grundzügen S. 141—143), dass das Absolute Fichte's, Schelling's, Hegel's überall kosmogonisch auftrete, Schopenhauer's Wille nicht, würde, auch wenn sie richtig wäre, an der Sache selbst nichts ändern.

schlechterdings nie ein Aufschluss ertheilt werden kann, sondern nur sofern das Reale sich manifestirt, also in ein Verhältniss zur Erscheinung tritt, müsste allerdings, wie Bähr bemerkt, der transscendentale Gegenstand, wie bei Kant auch bei Schopenhauer, völlig unzugänglich bleiben, und es folglich nach ihm sich nicht angeben lassen, ob dasselbe eine Intelligenz, oder Wille, oder ein uns völlig unbekanntes Drittes sei. Allein Schopenhauer will inconsequenterweise dennoch das Wesen des Dings an sich als blinden Willen gefasst wissen, womit er nur seine Neigung zum Naturalismus verräth, während Kant durch seinen tieferen edleren Sinn und Geist dazu geführt wird, das unerkennbare Ding an sich als persönliches Wesen im postulirten Glauben zu erfassen.

»Der Wille tritt in seiner Erscheinung und den Stufen derselben in wesentliche Entzweiung mit sich selbst.

Daher sehen wir in der Natur überall Streit, Kampf und Wechsel des Siegs. Jede Stufe der Objektivation des Willens macht der andern die Materie, den Raum, die Zeit streitig. Beständig muss die beharrende Materie die Form wechseln, indem, am Leitfaden der Causalität, mechanische, physische, chemische, organische Erscheinungen, sich gierig zum Hervortreten drängend, einander die Materie entreissen, da jede ihre Ideen offenbaren will. Durch die gesammte Natur lässt sich dieser Streit verfolgen, ja, sie besteht eben wieder nur durch ihn. Dieser Streit ist selbst nur die Offenbarung der dem Willen wesentlichen Entzweiung mit sich selbst [1]). Aller Wille ist hungrig und muss an sich selbst zehren, weil ausser ihm nichts da ist [2]).

Der Charakter jedes einzelnen Menschen kann als eine besondere Idee angesehen werden, entsprechend dem eigenthümlichen Objektivationsakt des Willens. Dieser Akt selbst wäre dann sein intelligibler Charakter, sein empirischer aber die Erscheinung desselben. Der empirische Charakter ist ganz und gar durch den intelligiblen, der grundloser, d. h. als Ding an sich dem Satz vom Grunde (der Form der Erscheinung) nicht unterworfener Wille ist, bestimmt. Der empirische Charakter muss in einem Lebenslauf das Abbild des intelligiblen liefern, und kann nicht anders ausfallen, als das Wesen dieses es erfordert. Zum Wesen des Willens gehört Abwesenheit des Zieles, aller Grenzen, weil es ein endloses Streben ist. Jedes erreichte Ziel ist wieder Anfang einer neuen

1) L. c. I. 175.
2) L. c. I. 183.

Laufbahn und so in's Unendliche. Der Wille weiss, wo ihn die Erkenntniss beleuchtet, stets was er jetzt, was er hier will; nie aber was er überhaupt will: Jeder einzelne Act hat seinen Zweck, das gesammte Wollen keinen [1]).

Der in allen Ideen sich objektivirende Eine Wille, indem er zur höchst möglichen Objektivation strebt, gibt die niedern Stufen seiner Erscheinung, nach einem Conflikt derselben auf, um auf einer höheren desto mächtiger zu erscheinen. Kein Sieg ohne Kampf; indem die höhere Idee, oder Willensobjektivation, nur durch Ueberwältigung der niedern hervortreten kann, erleidet sie den Widerstand dieser, welche, wenn gleich zur Dienstbarkeit gebracht, doch immer noch streben, zur unabhängigen und vollständigen Aeusserung ihres Wesens zu gelangen« [2]). Der eine grundlose Wille ist nur in seinem Ansichsein ungetheilt; sowie er aber in seinen Objektivationen erscheint, und er erscheint in ihnen ewig — anfangs- und endlos — so ist er auch in seinen Erscheinungen mit sich entzweit, in Kampf und Streit, in seinem Hunger an sich selbst zehrend, sich selbst Leiden, Schmerz und Qual schaffend. — Wie Schopenhauer mit wissenschaftlicher Consequenz von Ideen der verschiedenen Stufen der Objektivation des Willens sprechen kann, ist gar nicht einzusehen, da der Eine Wille in seiner Ungetheiltheit blind und bewusstlos, folglich ideelos, unfähig der Erschaffung von Ideen in seinem Ansichsein ist. Ewige intelligible Charaktere der einzelnen Menschen als ebensoviele Ideen können daher gar nicht existiren, da es in dem Einen grundlosen und ungetheilten Willen als solchem überhaupt gar keine Unterschiede geben kann. Charaktere kann es überhaupt nach dieser Theorie im strengen Sinne des Wortes nicht geben, da jeder empirische Wille nur blind gewirkte Erscheinung des Einen grundlosen Willens ist. Charaktere sind hier nichts weiter als verschieden determinirte Erscheinungen des Einen blinden, grundlosen Willens. — Hat das gesammte Wollen kein Ziel, und als grundlos blind gewirktes Streben kann es allerdings kein Ziel haben, so kann auch die einzelne Erscheinung des Willens kein Ziel haben. Hat aber der Wille kein Ziel, so kann er auch nicht nach der höchst möglichen Objektivation als einem Ziele streben. Sein Streben ist blind und was er immer in diesem Streben erreichen möchte, das kann er nur blind und bewusstlos erreichen und es wäre darum für ihn so gut und nicht besser, als wenn er

1) L. c. I. 196.
2) L. c. I. 173.

nichts erreichte. Sollte der Behauptung Wahrheit zukommen können, dass der Eine Wille die niedern Stufen seiner Erscheinung nach einem Conflikt derselben aufgebe, um auf einer höheren Stufe desto mächtiger zu erscheinen, so müsste er der Erfassung einer Absicht fähig sein, und könnte in diesem Falle nicht bewusstlos und blind sein. Es ist eine fast allgemeine Inconsequenz der Pantheisten und Materialisten, dem Absoluten das Bewusstsein abzusprechen und ihm doch wieder in seinen Offenbarungen in Natur und Geschichte Absichten und Zwecke beizulegen. Die gesammte Teleologie Schopenhauer's hat keine wahrhafte Grundlage, weil er als Antipode des Anaxagoras (wie er sagt) und alles Theismus das Bewusstlose, somit Gedankenlose, den blinden Trieb als das Ursprüngliche setzt und das Bewusste nur als sekundäre Erscheinung des blinden Triebes in endlichen verschwindenden Erscheinungen kennt.

»Die Erkenntniss geht ursprünglich aus dem Willen selbst hervor, gehört zum Wesen der höheren Stufen seiner Objektivation, als eine blosse *μηχανη*, ein Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art, so gut wie jedes Organ des Leibes [1]). Mit diesem Hilfsmittel, *μηχανη*, steht nun mit einem Schlage, die Welt als Vorstellung da, mit allen ihren Formen, Objekt und Subjekt, Zeit, Raum, Vielheit und Causalität. Die Welt zeigt jetzt die zweite Seite. Bisher bloss Wille, ist sie nun zugleich Vorstellung, Objekt des erkennenden Subjekts [2]).

Obgleich im Menschen, als (Platonische) Idee, der Wille seine deutlichste und vollkommenste Objektivation findet, so konnte dennoch diese allein sein Wesen nicht ausdrücken. Die Idee des Menschen durfte, um in der gehörigen Bedeutung zu erscheinen, nicht allein und abgerissen sich darstellen, sondern musste begleitet sein von der Stufenfolge abwärts durch alle Gestaltungen der Thiere, durch das Pflanzenreich bis zum Unorganischen; sie alle erst ergänzen sich zur vollständigen Objektivation des Willens; sie werden von der Idee des Menschen so vorausgesetzt, wie die Blüthen des Baumes, Blätter, Aeste, Stamm und Wurzel voraussetzen: sie bilden eine Pyramide, deren Spitze der Mensch ist [3]).

Jeder Mensch findet sich selbst als diesen Willen, in welchem das innere Wesen der Welt besteht, sowie er sich auch als

1) L. c. I. 181.
2) L. c. I. 179.
3) L. c. I. 182.

das erkennende Subjekt findet, dessen Vorstellung die ganze Welt ist, welche insofern nur in Bezug auf sein Bewusstsein, als ihren nothwendigen Träger, ein Dasein hat. Jeder ist also in diesem doppelten Betracht die ganze Welt selbst, der Mikrokosmos; findet beide Seiten derselben ganz und vollständig in sich selbst. Und was er so als sein eigenes Wesen erkennt, dasselbe erschöpft auch das Wesen der ganzen Welt, des Makrokosmos; auch sie also ist, wie er selbst, durch und durch Wille, und durch und durch Vorstellung und nichts bleibt weiter übrig« [1]).

Der eine Wille ist nach Schopenhauer an sich grundlos, raumlos und zeitlos, vielheitlos, unterschiedslos. Man sieht nicht, wie ein solches Ding, ein solches Abstractum, Wille sein kann. Doch angenommen es könnte trotzdem Wille sein, so soll es doch nach Schopenhauer ursprünglich oder an sich erkenntnisslos, bewusstlos, blind sein. Als blinder Maulwurf durchläuft und durchgeht der Wille nun die niederen Stufen seiner Objektivation und merkt nun trotz seiner Blindheit, dass höhere Stufen der Objektivation zu erreichen für ihn gar nicht möglich wäre, wenn er sich nicht aus seiner Blindheit heraus das Sehen, das Bewusstsein erfände. Er hat es daher vorsorglich schon in den untersten Stufen seiner Objektivation darauf angelegt, sie so zu richten und jede folgende so über die vorhergehende hinauszusteigern, dass an einem gewissen Punkte, im Thier, plötzlich das Bewusstsein hervorbrechen und von Stufe zu Stufe vollkommener geworden, im Menschen in seine Akme treten konnte und musste. Die Blindheit hat sich also nach Schopenhauer das Auge geschaffen, die Bewusstlosigkeit das Bewusstsein, das Verstandlose den Verstand, das Geistlose den Geist aus sich hervorgebracht. Doch darf sich der hervorgebrachte Verstand nicht einfallen lassen, dass sein blinder Vater es auf ihn als Zweck abgesehen habe, sondern der sehende Sohn ist dem blinden Vater nur Mittel zum Zweck, μηχανη zum freilich auch nur — wenigstens in letzter Instanz — zwecklosen Wollen in den höheren Stufen der Objektivation des Einen grundlosen Willens. Gleichwohl ist durch das Wunder der Zeugung und Geburt des Verstandes aus dem Verstandlosen plötzlich, mit einem Schlage die Welt der Vorstellung mit ihrem ganzen Gefolge, als da sind: Subjekt, Objekt, Zeit, Raum, Vielheit und Causalität, da, die also vorher nicht da waren, obgleich der Eine grundlose Wille doch schon incognito von Ewigkeit war und auch ohne Subjekt und Objekt, Raum, Zeit und Causalität sich

1) L. c. I. 193.

einstweilen in den niederen bewusstlosen Stufen seiner Objektivation nicht übel versucht hatte. Die niederen bewusstlosen Objektivationen des blinden Willens müssten hienach den höheren bewussten zeitlich vorausgegangen sein und doch sollen jene nur in dem, für den, und durch den Verstand sein!

Es ist das nur eine Vorübung, uns an wo möglich noch tollere Widersprüche zu gewöhnen, als ob sie die tiefsinnigste Lösung der schwierigsten Probleme wären. So haben wir uns gleich in die haarsträubende Behauptung zu finden, jeder Mensch sei in doppeltem Betrachte die ganze Welt selbst, nämlich einerseits als Wille, andererseits als Vorstellung. Und warum nicht, wenn doch der Eine grundlose Wille dem Wesen nach aller Wille und, da die Vorstellung (das Bewusstsein) Produkt des Willens ist, alle Vorstellung ist? Warum sollte da nicht auch aller Wille und alle Vorstellung nicht die ganze Welt selbst sein, die ja dem Wesen nach nicht von dem Einen grundlosen Willen verschieden ist? Die Verschiedenheit der Wesen ist ja nur Schein, dem Wesen nach ist Alles Eins — ἓν καὶ παν. Nur erklärt uns Schopenhauer nicht, wie der Eine grundlose Wille auch nur den Schein der Vielheit, Mannichfaltigkeit, des Raumes, der Zeit annehmen, und wie er — selbst vorstellungslos und grundlos — Vorstellung erzeugen und die Vorstellung dem Satze vom Grunde unterwerfen kann. Er erklärt uns nicht einmal, wie das Eine Grundlose in seiner an sich seienden Ununterschiedenheit der Wille sein kann, da ein absolut Ununterschiedenes nicht einmal irgendwie Kraft zu sein vermag. Fiele aber auch diese Schwierigkeit weg, so wäre es doch nur blinder Wille. Blinder Wille ist aber nicht wahrhaft Wille, sondern höchstens bewusstloser Trieb und unterscheidet sich nicht von dem, was Andere natura naturans genannt haben. Von der einen Seite ist daher die Schopenhauer'sche Philosophie nichts als subjekter Idealismus, von der andern Naturalismus und zwischen beiden balancirt er hin und her, nach Belieben bald den einen, bald den andern Standpunkt hervorkehrend[1]).

1) Wenn Bähr (l. c. S. 44—45) behauptet, dass sich Schopenhauer's Lehre über allen Naturalismus dadurch erhebe, dass er in der Annahme des Dings an sich, des Willens ausserhalb aller Objektivation eine von der Ordnung der Natur völlig verschiedene Ordnung der Dinge statuire, so ist dagegen zu erinnern, dass dieses metaphysische Princip darum nicht über den Naturalismus hinausgeht, weil es als bewusstloser, somit geistloser Wille bestimmt ist, der eben als bewusstloser nicht von dem blinden Naturtrieb verschieden sein kann. Wir können daher auch die vermeintliche Entdeckung Schopenhauer's, dass in allen Kräften

»Von der einen Seite ist also die Welt blosse Vorstellung, Objekt für ein Subjekt, von der andern ist sie Wille als dasjenige, was die Welt noch ausser der Vorstellung ist. Die Welt als Vorstellung ist also die Objektivität des Willens, d. h. der Objekt oder Vorstellung gewordene Wille. Diese Objektivation des Willens hat viele, aber bestimmte Stufen, auf welchen, mit gradweise steigender Deutlichkeit und Vollendung, das Wesen des Willens in die Vorstellung trat, d. h. sich als Objekt darstellte. In dissen Stufen sind die ewigen (Platonischen) Ideen wiederzuerkennen, soferne nämlich jene Stufen eben die bestimmte Species oder die ursprünglichen nicht wechselnden Formen und Eigenschaften aller natürlichen, sowohl unorganischen als organischen Körper, wie auch die nach Naturgesetzen sich offenbarenden allgemeinen Kräfte sind. Diese Ideen ingesammt stellen sich in unzähligen Individuen und Einzelnheiten dar, als deren Vorbild sie sich zu diesen ihren Nachbildern verhalten. Die Vielheit solcher Individuen ist durch Zeit und Raum, das Entstehen und Vergehen derselben durch Causalität allein vorstellbar, in welchen Formen allen wir nur die verschiedenen Gestaltungen des Satzes vom Grunde erkennen, der das letzte Princip aller Endlichkeit, aller Individuation und die allgemeine Form der Vorstellung, wie sie in die Erkenntniss des Individuums als solchen fällt, ist. Die Idee hingegen geht in jenes Princip nicht ein; daher ihr weder Vielheit noch Einheit zukommt. Während die Individuen, in denen sie sich darstellt, unzählige sind und unaufhaltsam werden und vergehen, bleibt sie unverändert als die eine und selbe stehen, und der Satz vom Grunde hat für sie keine Bedeutung. Da dieser nun aber die Form ist, unter der alle Erkenntniss des Subjekts steht, sofern dieses als Individuum erkennt, so werden die Ideen auch ganz ausserhalb der Erkenntnissphäre desselben als solchen liegen. Wenn daher die Ideen Objekt der Erkenntniss werden sollen, so wird dies nur unter Aufhebung der Individualität im erkennenden Subjekt geschehen können« [1]).

In diesen Erklärungen tritt abermal deutlich hervor, dass

---

der Natur dasselbe Princip wie in unserem Willen, und in diesem dasselbe, wie in jenen walte, nicht bloss nicht nach Bähr so hoch anschlagen, um mit ihm zu meinen, diese angebliche Entdeckung sei bedeutsamer als Alles, was seit Kant im Felde der Spekulation geschehen sei, sondern wir müssen behaupten, dass die Schopenhauer'sche Vorstellung von der Wesensidentität der Naturkräfte mit dem Willen ein Rückschritt hinter Kant zurück und ein offenbarer Verfall in den Naturalismus ist.

1) L. c. I. 199, 200. Vergl. 207.

für Schopenhauer alle Vielheit und Mannichfaltigkeit, Raum und Zeit, Entstehen und Vergehen nur Schein ist. Wenn er daher zur Ermöglichung der Erkenntniss der Ideen (die übrigens in seinem System unmöglich sind) die Aufhebung der Individualität im erkennenden Subjekte verlangt, so verlangt er im Grunde nur, dass das individuelle Subjekt sich nur erkenne als das, was es ohnehin schon ist, als blossen Schein des grundlosen Willens. Nur ist nicht begreiflich, wie die Erkenntniss der Ideen an die Aufhebung der Individualität geknüpft sein kann, da die Aufhebung der Individualität die Aufhebung des Bewusstseins involviren würde. Ein aufgehobenes Bewusstsein würde aber überhaupt nichts mehr erkennen, also auch keine Ideen.

»Der mögliche, aber nur als Ausnahme zu betrachtende Uebergang von der gemeinen Erkenntniss einzelner Dinge, die nur auf die Relationen der Objekte geht, zur Erkenntniss der Idee geschieht plötzlich, indem die Erkenntniss sich von dem Dienste des Willens losreisst, eben dadurch das Subjekt aufhört ein bloss individuelles zu sein und jetzt reines, willenloses Subjekt der Erkenntniss ist, welches nicht mehr dem Satze vom Grunde gemäss, den Relationen nachgeht, sondern in fester Contemplation des dargebotenen Objekts, ausser seinem Zusammenhange mit irgend andern ruht und aufgeht.«

Die Theorie Schopenhauer's ist so locker, geschmeidig und biegsam, dass ihm die Statuirung von Ausnahmen von den von ihm geltend gemachten Gesetzen nicht den geringsten Skrupel macht. Nachdem er bestimmt erklärt hatte, der grundlose Wille schaffe sich in seinen höheren Objektivationen den Verstand, die Erkenntniss nur als Mittel zum Zwecke der höheren Stufen seines Wollens, behauptet er nun die Möglichkeit der Losreissung der Erkenntniss vom Dienste des Willens, lässt das Subjekt durch diese Losreissung aufhören individuelles zu sein und doch als (willenloses) Subjekt der Erkenntniss fortdauern. Als ob es ein anderes als ein individuelles Subjekt geben könnte! Als ob Schopenhauer dem grundlosen Einen Willen nicht das Bewusstsein (Subjekt zu sein) abgesprochen hätte, weil es nicht individuell (nach ihm nicht endlich) sei! Und nun soll das (endliche) Subjekt seine Individualität aufgeben und doch als Subjekt der Erkenntniss fortdauern können.

»Wer den Willen von der Idee und diese von ihrer Erscheinung zu unterscheiden weiss, dem werden die Weltbegebenheiten nur noch insofern sie die Buchstaben sind, aus denen die Idee des

Menschen sich lesen lässt, Bedeutung haben, nicht aber an und für sich.

Er wird nicht mit den Leuten glauben, dass die Zeit etwas wirklich Neues und Bedeutsames hervorbringe, dass durch sie oder in ihr etwas schlechthin Reales zum Dasein gelange, oder gar sie selbst als ein Ganzes Anfang und Ende, Plan und Entwicklung habe und etwa zum letzten Ziele die höchste Vervollkommnung des letzten, 30 Jahre lebenden Geschlechtes [1]). . . . . Die Quelle, aus der die Individuen und ihre Kräfte fliessen, ist unerschöpflich und unendlich wie Zeit und Raum: denn jene sind, eben wie diese Formen aller Erscheinung, doch auch nur Erscheinung, Sichtbarkeit des Willens. Jene unendliche Quelle kann kein endliches Maass erschöpfen: daher steht jeder im Keime erstickten Begebenheit oder Werk zur Wiederkehr noch immer die unverminderte Unendlichkeit offen. In dieser Welt ist so wenig wahrer Verlust als wahrer Gewinn möglich. Der Wille allein ist: er, das Ding an sich, er, die Quelle aller Erscheinungen. Seine Selbsterkenntniss und darauf sich entscheidende Bejahung oder Verneinung ist die einzige Begebenheit an sich« [2]).

Dass eine ihrem innersten Wesen nach naturalistische Lehre gegen alle Wahrheit der Geschichte sich erklären werde, kann gar nicht in Verwunderung setzen. Der consequente Naturalismus muss nothwendig geschichtslos sein, da er nichts wahrhaft Persönliches, nichts Freies und somit nichts wahrhaft der Entwicklung Fähiges kennt [3]).

Alles Geschehene ist ihm die monotone langweilige Wiederholung dessen, was sich von unendlicher Zeit her schon unendlichemal begeben hat und noch unendlichemal begeben wird. Es gibt nichts wahrhaft Neues unter, auf der und über der Sonne. Das Universum ist das Tretrad, das sich im ewigen gleichen Umlaufe dreht und drehen wird, wie es sich anfangslos in gleicher

---

1) L. c. I. 215.

2) L. c. I. 216.

3) Vergl. Arthur Schopenhauer .... von Adolph Cornill, S. 144. Wenn Seydel (l. c. S. 73) sagt: »Absolutes Werden und Geschichtsphilosophie liegen vollkommen in der Consequenz des Schopenhauer'schen Systems,« so ist wohl das Erste, aber nicht das Zweite zuzugeben und zu behaupten, dass absolutes Werden und Geschichtsphilosophie so wenig identisch sind, dass sie sich sogar ausschliessen, inwiefern man unter Geschichtsphilosophie eine solche verstehen muss, welche der Geschichte eine wahre und wirkliche Bedeutung gibt und sie nicht in ein anfangs- und endloses Werden zerfliessen lässt.

Langweile gedreht hat. Der Wille (die natura naturans) allein ist. Alle seine Erscheinungen sind verschwindende Momente seines alleinigen Seins. Selbst was Schopenhauer die einzige Begebenheit an sich nennt, seine Selbsterkenntniss in seinen verschwindenden Erscheinungen und darauf sich gründende Bejahung oder Verneinung macht keine wirkliche Ausnahme davon. Der grundlose Wille bejaht sich in seinen Erscheinungen, erkennt seine Nichtigkeit und geht durch seine Verneinung in sein grundloses Sein, Wesen oder Nichts zurück, aber in alle Endlosigkeit wiederholt er in immer andern Bejahungen und Verneinungen dasselbe Spiel.

»Daher gibt es keine praktische Philosophie in dem Sinn, dass sie eine Anleitung zum Handeln wäre, zum Umschaffen des Charakters. Alle Philosophie ist theoretisch, indem es ihr wesentlich ist, sich stets rein betrachtend zu verhalten und zu forschen, nicht vorzuschreiben. Die Tugend wird so wenig gelehrt, wie der Genius. Moralsysteme erwecken nicht Tugendhafte, Edle und Heilige. Die Ethik hat, da sie durchaus nur Theorie ist, keine Pflichtenlehre aufzustellen, keine Vorschriften zu geben. Es gibt kein unbedingtes Sollen. Man kann den Willen nicht frei nennen, und doch ihm Gesetze vorschreiben, nach denen er wollen soll. Das ist ein Widerspruch und nicht besser als ein hölzernes Eisen« [1]).

Aus demselben Grunde, aus welchem Schopenhauer keine wirkliche und wahrhafte Geschichte kennt, aus demselben kennt er auch keine praktische Philosophie. Praktische Philosophie hat nur Sinn unter der Voraussetzung der Realität der Persönlichkeit, des Geistes, der Freiheit, des ethischen Sollens. Wem eine absolute Substanz, eine gedankenlose Idee, ein blinder Wille, eine natura naturans das ἓν καὶ πᾶν ist, für den gibt es keinen wahrhaften Unterschied des Unendlichen und Endlichen, des Unbedingten und Bedingten und folglich keinen unbedingt gebietenden Willen einer göttlichen heiligen Persönlichkeit, keine Pflichtenlehre, keine Freiheit, keine Zurechnungsfähigkeit. Es ist so wenig wahr, dass man den Willen des bedingten Geistes nicht frei nennen könne und doch ihm Gesetze vorschreiben, dass vielmehr nur dem bedingten freien Geiste Gesetze vorgeschrieben sein können. Allerdings ist alle Philosophie theoretisch, inwiefern sie überall Erkenntniss gewinnen und aussprechen soll, aber alle Philosophie ist insofern auch praktisch, inwiefern nur dem lautern reinen

1) L. c. I. 319—21.

Willen, der ethischen Gesinnung, vergönnt ist, in die Tiefen der Wahrheit, in das Wesen der Dinge einzudringen. Die Unterscheidung der Philosophie in theoretische und praktische hat nicht den Sinn, als ob nur jene Erkenntniss ausspreche, diese nicht, oder als ob jene bei jedem Gemüths- und Willenszustand gleich wahr erkannt werden könnte, diese aber nur bei ethischer Gesinnung, sondern die theoretische Philosophie ist wahre Erkenntniss des Seienden, die praktische wahre Erkenntniss des Seinsollenden. Die Erkenntniss des Seinsollenden in abstracto macht nicht den Erkennenden schon zum Tugendhaften, Edlen und Heiligen, wohl aber muss, wer tugendhaft, edel und heilig werden soll und will, wissen, was tugendhaft, edel und heilig ist und was nicht: wenigstens in irgend einer Form und in einem gewissen Grade, während es dem Philosophen ziemt, es aus dem Grunde zu wissen.

»Der Wille ist nicht nur frei, sondern sogar allmächtig: aus ihm ist nicht nur sein Handeln, sondern auch seine Welt; und wie er ist, so erscheint sein Handeln, so erscheint seine Welt. Seine Selbsterkenntniss sind beide und sonst nichts: er bestimmt sich und eben damit beide: denn ausser ihm ist nichts und sie sind er selbst: nur so ist er wahrhaft autonomisch [1]). Das Wesen der Welt kann nicht historisch erfasst werden, welches versucht wird, wenn man ein Werden, Gewordensein oder Werdenwerden statuirt. Alles historische Philosophiren wird widerlegt durch die Bemerkung, dass eine ganze Ewigkeit, d. h. eine unendliche Zeit bis zum jetzigen Augenblicke bereits abgelaufen ist, wesshalb Alles, was da werden kann und soll, schon geworden sein muss. Die ächte philosophische Betrachtungsweise der Welt ist die, welche überall nur nach dem Was der Welt frägt, welche also das immergleiche Wesen der Welt, die Ideen derselben, zum Gegenstande hat« [2]).

Da der grundlose Wille Schopenhauer's blind und desshalb nur Trieb und nicht Wille ist, so ist er auch nicht frei, und wenn nicht frei, auch nicht allmächtig. Aber angenommen, es liesse sich das Absolute als blinder Wille denken, so wäre er, wie in seinem Sein, so auch in seinem Handeln blind. Könnte ein blinder Wille sich bestimmen, so wüsste er doch von allen seinen Bestimmungen nichts und diese Bestimmungen wären lauter zufällige, zusammenhangslose und bedeutungslose. Der blinde Wille

1) L. c. I. 321.
2) L. c. I. 322—23.

könnte in keiner Weise jemal Bewusstsein, auch nicht in endlichen Formen hervorbringen, und selbst wenn ihm Bewusstsein entspringen könnte, so würde er selbst nichts davon wissen und erfahren hönnen. Für ihn würde also auch durch Hervorbringen des Bewusstseins sich gar nichts verändert haben können, er bliebe in gleicher Nacht wie vorher. Das hervorgebrachte Bewusstsein aber würde sich, da sich Bewusstsein nur durch sich selbst bestehend oder aus Bewusstsein entsprungen denken kann, entweder in der unaufheblichen Urtäuschung befinden können, aus sich selbst entsprungen zu sein, oder es müsste dem blinden Willen, um ihn als seinen Vater denken zu können, Bewusstsein andichten. Jedenfalls also könnte der blinde Wille, selbst das Unmögliche angenommen, dass er Bewusstsein hervorbringen könnte, nur ein lügenhaftes, täuschendes Bewusstsein hervorbringen, unfähig die Wahrheit jemals zu erkennen. Gewissermassen räumt dies Schopenhauer selber sein, indem er den blinden grundlosen Willen über jedes endliche Bewusstsein den Schleier der Maja breiten lässt; denn der Satz vom Grunde sammt Raum und Zeit und Vielheit, dem der blinde Wille jedes endliche Bewusstsein unterstellt, ist im Grunde nur Schein, da der Wille, das Ding an sich in Wahrheit grundlos, raumlos, zeitlos, vielheitslos ist, denn im Wesen der Dinge ist Alles Eins. Wenn im Wesen der Dinge Alles Eins ist, so begreift sich freilich, dass Schopenhauer nicht bloss erklären muss, das Wesen der Welt lasse sich nicht historisch erfassen, sondern auch behaupten muss, Geschichte überhaupt lasse sich gar nicht denken. Wo mit allem Geschehen nichts geschieht, als was schon ewig geschehen ist, da gibt es freilich keine Geschichte. Gibt es aber keine Geschichte, so ist auch mit dem Schopenhauer'schen System im Grunde nichts geschehen, und die auf den Sieg und die Verbreitung desselben gebauten Hoffnungen für den Fortschritt der Menschheit, für Wachsthum der Erkenntniss, Tugend und Menschenbeglückung bedeutet soviel wie Nichts. Die Behauptung, es sei eine ganze Ewigkeit, d. h. eine unendliche Zeit bis zum jetzigen Augenblicke abgelaufen, widerlegt sich schon durch die Bemerkung, dass, wenn die Zeit anfangslos wäre, auch schon in jedem Augenblicke der grenzenlosen Vergangenheit und also in's Unendliche rückwärts immer schon eine unendliche Zeit abgelaufen gewesen sein müsste. Was könnte da noch Neues entstehen, welcher Fortschritt, welche wahrhafte Entwicklung könnte da noch stattfinden? Wer nur immer recht gründlich nach dem Was der Welt frägt und durch

dieses Fragen und Forschen zu dem Gedanken des immer gleichen Wesens der Welt, der Ideen derselben, geleitet wird, der wird auch erkennen, dass die Welt nicht aus sich verständlich ist, sondern über sich hinausweist auf ein Ueberweltliches, als in welchem allein die Idee der Welt gegründet sein kann. Existirte nichts als die Welt, so könnte es keine Idee der Welt und überhaupt keine Ideen geben, welche das ewig Unveränderliche der veränderlichen Erscheinungen wären. Ideen können in einem bewusstlos Seienden nicht gefunden werden; Ideen können nur Gedanken eines denkenden Wesens und Urideen nur Gedanken des Urgeistes sein.

»Der Wille, welcher rein an sich betrachtet, erkenntnisslos und nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang ist, erhält durch die hinzugetretene, zu seinem Dienst entwickelte Welt der Vorstellung die Erkenntniss von seinem Wollen. Die erscheinende Welt ist daher sein Spiegel, seine Objektivität und da, was der Wille ist, immer das Leben ist, so ist es einerlei zu sagen der Wille oder der Wille zum Leben [1]).... Wenn Wille da ist, wird auch Leben, Welt da sein. Dem Willen zum Leben ist also das Leben gewiss und solange wir vom Lebenswillen erfüllt sind, dürfen wir für unser Dasein nicht besorgt sein.... Die Individuen entstehen und vergehen, die Gattungen sind unvergänglich. Die Form der Erscheinung des Willens ist eigentlich nur die Gegenwart. Die Gegenwart allein ist das, was immer da ist und unverrückbar feststeht. Was immerfort wird und vergeht, gehört der Erscheinung als solcher an. Die Zeit ist einem endlos drehenden Kreise zu vergleichen [2]).... Dem Willen als Ding an sich betrachtet, wie auch dem reinen Subjekt des Erkennens, dem ewigen Weltauge, kommt so wenig ein Beharren als ein Vergehen zu, da sie ausser der Zeit liegen. Jeder ist zwar nur als Erscheinung vergänglich, hingegen als Ding an sich zeitlos, also auch endlos: als Erscheinung von den übrigen Dingen der Welt verschieden, als Ding an sich der Wille, der Allem erscheint« [3]).

Dass der grundlose Wille Schopenhauer's, rein an sich betrachtet, erkenntnissloser, blinder Trieb, somit nur natura naturans ist, wird hier offen eingestanden. Wie der blinde Trieb vermöge aus seiner Blindheit das Bewusstsein hervorzutreiben, wird in keiner Weise nachgewiesen. Sollte auch nur der Versuch ge-

1) L. c. I. 323—324.
2) L. c. I. 329.
3) L. c. I. 333.

macht werden, aus dem blinden Trieb den Hervorgang des Bewusstseins zu erklären, so müsste der blinde Trieb wenigstens der Potenz nach des Bewusstseins fähig nachgewiesen werden, denn wozu einem Wesen das Vermögen mangelt, das kann es auch nicht aus sich entwickeln. Ein Wesen aber, welches zugestandenermassen ewig und raum- und zeitlos ist, könnte die Potenz seines Bewusstseins nicht in einem zeitlichen Verlauf a potentia ad actum bringen, sondern nur in ewiger Weise. Seine Potenz, Bewusstsein zu sein, wäre daher seinem actus, Bewusstsein zu sein, nie zeitlich vorausgegangen, sondern nur dem Begriffe nach und wie das absolute Wesen hienach ewig Bewusstsein wäre, so beharrte es ewig in seinem unwandelbaren Bewusstsein. Hätte Schopenhauer seine Behauptung, dass Alles, was werden kann, schon geworden sein muss, in seiner Wahrheit verstanden — und er hätte es in seiner Wahrheit nur verstehen können, wenn er es streng auf die Totalität des Absoluten bezogen und nicht sofort das Bedingte, Endliche, Geschaffene hineingemengt hätte, — so würde er zur Tiefe des Aristoteles und Baader hindurchgedrungen sein, welche darin besteht, dass der Erste die ewige Aktualität des göttlichen Selbstbewusstseins als Denken des Denkens ausgesprochen hat, während der Zweite gezeigt hat, dass Gott nicht Bewusstsein sein könnte, wenn er nicht Wille und Gemüth, und nicht Wille und Gemüth, wenn er nicht Bewusstsein wäre, wesshalb Gott nur als absoluter Geist ausgesprochen werden kann [1]).

Da der blinde Wille Schopenhauer's, auch wenn er nach ihm in endlichen Objektivationen Vorstellung, Bewusstsein hervorgebracht hat, in seinem ewigen, raum- und zeitlosen Sein derselbe blinde Wille bleibt, und nur wissender Wille in endlichen Objektivationen ist, so kann die erscheinende Welt ihn freilich auch nur als den auf das Natürliche gerichteten Willen wiederspiegeln. Er zeigt sich daher nur als Wille zum irdischen Leben, und aller Wille in den individuellen Wesen ist daher in seinem Ursprung egoistischer und damit böser Wille. Endlicher Wille kann ursprünglich nur egoistisch und böse sein. Sein Egoismus folgt mit Nothwendigkeit aus dem principio individuationis, welches vermöge seiner Endlichkeit jedem bewussten Wesen auferlegt ist. Es ist das ein Verhängniss, wofür der blinde Wille selber nichts

1) Schopenhauer selbst würde zu diesem Ergebniss gelangt sein, wenn er das Gesetz der Causalität und seinen ewigen Willen tiefer durchdacht hätte. Vergl. Cornill, l. c. S. 95.

kann. Der Grund davon liegt darin, dass er sich doch nur in endlichen Individuationen offenbaren kann und dass doch alle Endlichkeit nur Täuschung ist. Dass hierin und folglich in der Wurzel seiner Lehre ein tiefer Widerspruch liegt, kommt Schopenhauer nicht zum Bewusstsein, sowenig als er merkt, dass es ein unausgleichbarer Widerspruch ist, zu behaupten, dass mit dem irdischen Tode das Bewusstsein der Individualität erlösche, und doch uns zu versichern, so lange wir vom Lebenswillen (also vom egoistischen, bösen Eigenwillen) erfüllt seien, brauchten wir für unser Dasein nicht besorgt zu sein. Schopenhauer stellt sich nämlich vor, wer stürbe, ohne vorher den (egoistischen) Willen aufgegeben zu haben, daure irgendwie fort, obgleich das Bewusstsein sich auflöse und also das fortdauernde nichts von seiner Fortdauer wisse. Allein hört das Bewusstsein auf, so hört jedenfalls auch die Individualität auf, und eine nicht individuelle Fortdauer ist eben keine oder doch so gut als keine. Daher ist auch die Behauptung Schopenhauer's falsch, dass der Selbstmörder seine Absicht, sich von den Leiden des Lebens zu befreien, nicht erreiche; indem er, wenn auch ohne Bewusstsein der Identität, fortdauere und in neuer Form des Lebens neuen Leiden entgegengehe. Denn wenn er mit Selbstmord die Auflösung seines Bewusstseins wirklich erreicht, wie ja Schopenhauer behauptet, so hat er sich doch von seinen Leiden befreit und es kann ihn wenig kümmern, ob er in einer Weise fortdauert, die für immer ausserhalb seines dann vernichteten Bewusstseins liegt, ganz abgesehen davon, dass Schopenhauer vom Gesichtspunkte seines Idealismus aus mit der Auflösung des Subjekts alles Objekt verschwinden lässt, während freilich vom Gesichtspunkte seines Naturalismus aus alles Objekt nur für das sich auflösende Subjekt verschwindet. Die ewige Gegenwart steht freilich unverrückbar fest, die zeitliche aber, in der wir leben, flieht stets mit athemloser Hast dahin. Von einem ewigen Weltauge hat Schopenhauer kein Recht zu sprechen. Er kennt nur unzählige individuelle Augen, die kaum aufgeschlagen, wieder in Nacht versinken.

»Dass der Wille als solcher frei ist, folgt schon daraus, dass er das Ding an sich, der Gehalt aller Erscheinung ist. Die Erscheinung dagegen ist durchweg dem Satz vom Grunde unterworfen und desshalb durchweg nothwendig bestimmt. Der Begriff der Freiheit ist ein negativer, indem sein Inhalt bloss die Verneinung der Nothwendigkeit d. h. des Satzes vom Grunde ist. Jedes Ding ist also als Erscheinung, als Objekt, durchweg nothwendig,

dasselbe ist an sich Wille und dieser ist völlig frei für alle Ewigkeit. Der Mensch ist wie jeder andere Theil der Natur Objektivität des Willens: daher gilt alles Gesagte auch von ihm. Die Freiheit des Willens als Dinges an sich geht nicht unmittelbar auf seine Erscheinung über. Die Person ist unfrei, obwohl sie die Erscheinung eines freien Willens ist. Da aber dennoch jenes freie Wollen es ist, was in der Person und ihrem ganzen Wandel sichtbar wird, so ist auch jede einzelne That derselben dem freien Willen zuzuschreiben und kündigt sich dem Bewusstsein unmittelbar als solche an [1]..... Das deutliche Entfalten der gegenseitigen Motive ist übrigens Alles, was der Intellekt bei der Wahl thun kann. Die eigentliche Entscheidung wartet er so passiv und mit derselben gespannten Neugier ab, wie die eines fremden Willens. Ihm müssen daher, von seinem Standpunkt aus, beide Entscheidungen als gleich möglich erscheinen: Dies ist nun eben der Schein der empirischen Freiheit des Willens. Den Willen selbst vermag der Intellekt nicht zu bestimmen, da dieser ihm ganz unzugänglich, ja sogar unerforschlich ist« [2]).

Dass der Wille als solcher schon darum frei sei, weil er das Ding an sich sei, folgt nicht. Denn wenn sich das Ding an sich als blinder Wille zeigen sollte, so wäre er zwar durch ein Anderes nicht bestimmt, aber er wäre darum noch nicht frei. Blindsein und Freisein passen nicht zusammen. Die blosse Verneinung der Nothwendigkeit könnte auch blosser Zufall sein, und wirklich wäre ein blinder Wille nicht von der Zufälligkeit zu befreien. Wenn der blinde Wille zufällig ist, so ist auch Alles zufällig, was aus ihm hervorgeht. Man kann nicht sagen, was aus ihm folgt, denn es folgt nichts eigentlich aus ihm, es geht höchstens etwas aus ihm hervor und dies kann nur so zufällig sein, als er selbst ist. Verhängt ein blinder Wille über alle seine Objektivationen, über alles Endliche den Satz vom Grunde (was ganz unbegreiflich ist), so ist auch diess nur zufällig, und weil das Bewusste nur zufällig nach dem Satze vom Grunde denken muss, so hat auch dieses Denken nach dem Satze vom Grunde keine wahrhafte Nothwendigkeit, und folglich keine Wahrheit. Doch angenommen, der Eine blinde Wille wäre als grundlos frei zu nennen, so wären alle Thaten in seinen Erscheinungen, also auch in den Menschen, lediglich seine Thaten und nicht die Thaten dieser Erscheinungen, die als blosse (für sich) substanzlose Erscheinungen gar keiner

1) L. c. I. 340.
2) L. c. I. 344.

Thaten fähig wären. Die Schuld aller Thaten, insofern hier von Schuld die Rede sein könnte, fiele auf den Einen blinden und doch (nach der Annahme) freien Willen zurück und es wäre Unsinn von einer Verantwortlichkeit der Erscheinungen zu sprechen; und da der Eine blinde Wille Niemand (keiner Macht) verantwortlich sein kann, so könnte es überhaupt gar keine Verantwortlichkeit geben. Alle Thaten würden aus der blinden Natur des Willens folgen, da der Intellekt den Willen nicht soll bestimmen können. Dies stimmt denn auch nur zu gut mit der schon angeführten Behauptung überein, warum der eine Mensch boshaft, der andere gut sei, hänge nicht von Motiven ab, und sei schlechthin unerklärlich.

»Der Wille ist das Erste und Ursprüngliche, die Erkenntniss bloss hinzugekommen, zur Erscheinung des Willens als ein Werkzeug derselben gehörig. Jeder Mensch ist demnach das, was er ist, durch seinen Willen, und sein Charakter ist ursprünglich. Durch die hinzugekommene Erkenntniss erfährt er, im Laufe der Erfahrung, was er ist, d. h. er lernt seinen Charakter kennen. Er erkennt sich also in Folge und Gemässheit der Beschaffenheit seines Willens; statt dass er, nach der alten Ansicht, will in Folge und Gemässheit seines Erkennens [1]). Es gibt für uns keinen wirksameren Trost als die volle Gewissheit der unabänderlichen Nothwendigkeit, also den Fatalismus« [2]). Hier wird bis zur Evidenz offenbar, was der Schopenhauer'sche Primat des Willens zu bedeuten hat. Da der Intellekt bloss als Werkzeug zum blinden Willen hinzukommt und auch dann nicht einmal den Willen bestimmen kann, so kommt der blinde Wille auch damit nicht aus seiner Blindheit heraus und der Fatalismus ist das eingestandene Ergebniss aller Untersuchungen. Wie man aber den Fatalismus frakt und nackt eingestehen und sich doch wieder mit Tiefe der ethischen Anschauung brüsten und sich rühmen kann, die Freiheit und Zurechnungsfähigkeit in ihrer Wahrheit gerettet und in ihrer Tiefe begriffen zu haben, das gehört zu der Unsumme von Widersprüchen, wovon die übrigens unleugbar geistreichen Schriften Schopenhauer's voll sind. Besonders auffallen muss es unter diesen Umständen, dass Schopenhauer nicht ansteht, Spinoza der Unredlichkeit zu beschuldigen, weil er nicht einräumte, dass seine Lehre eine wahre Ethik nicht zulasse.

»Die Hemmung des Willens durch ein Hinderniss, welches

1) L. c. I. 345.
2) L. c. I. 361.

sich zwischen ihn und sein einstweiliges Ziel stellt, nennen wir Leiden, hingegen sein Erreichen des Ziels Befriedigung, Wohlsein, Glück. Wir können diese Benennungen auch auf jene, dem Grade nach schwächeren, dem Wesen nach identischen Erscheinungen der erkenntnisslosen Welt übertragen. Diese sehen wir alsdann in stetem Leiden begriffen und ohne bleibendes Glück. Denn alles Streben entspringt aus Mangel, aus Unzufriedenheit mit seinem Zustande, ist also Leiden, so lange es nicht befriedigt ist; keine Befriedigung ist aber dauernd, vielmehr nur der Anfangspunkt eines neuen Strebens. Das Streben sehen wir überall vielfach gehemmt, überall kämpfend; so lange also immer als Leiden: kein letztes Ziel des Strebens, also kein Maass und Ziel des Leidens. Was wir aber nur mit geschärfter Aufmerksamkeit in der erkenntnisslosen Natur entdecken, tritt uns deutlich entgegen in der erkennenden, im Leben der Thierheit. In der Pflanze ist noch keine Sensibilität, also kein Schmerz: ein gewiss sehr geringer Grad von Leiden wohnt den untersten Thieren, den Infusorien und Radiarien ein: sogar in den Insekten ist die Fähigkeit zu empfinden und zu leiden noch beschränkt: erst mit dem vollkommenen Nervensystem der Wirbelthiere, tritt sie in hohem Grade ein und in immer höherem, je mehr die Intelligenz sich entwickelt. In gleichem Maasse also, wie die Erkenntniss zur Deutlichkeit gelangt, das Bewusstsein sich steigert, wächst auch die Qual, welche folglich ihren höchsten Grad in Menschen erreicht und dort wieder um so mehr, je deutlicher erkennend, je intelligenter der Mensch ist; der, in welchem der Genius lebt, leidet am meisten. Allem Leben ist also das Leiden wesentlich« [1]).

»Wollen und Streben ist des Menschen ganzes Wesen, einem unlöschbaren Durste zu vergleichen. Die Basis aber alles Wollens ist Bedürftigkeit, Mangel, also Schmerz. Fehlt es ihm dagegen an Objekten des Wollens, so befällt ihn furchtbare Leere und Langeweile. Sein Leben schwingt also, gleich einem Pendel, hin und her zwischen dem Schmerze und der Langeweile« [2]).

»Der Mensch als die vollkommenste Objektivation jenes Willens ist demgemäss auch das Bedürftigste unter allen Wesen, ein Concrement von tausend Bedürfnissen [3]). Zwischen Wollen und Erreichen fliesst nun durchaus jedes Menschenleben fort. Der Wunsch ist, seiner Natur nach, Schmerz; die Erreichung gebiert

1) L. c. I. 365—61.
2) L. c. I. 367.
3) L. c. I. 368.

schnell Sättigung: das Ziel war nur scheinbar: der Besitz nimmt den Reiz weg: unter einer neuen Gestalt stellt sich der Wunsch, das Bedürfniss wieder ein: wo nicht, so folgt Oede, Leere, Langeweile.....[1]). Die unaufhörlichen Bemühungen, das Leiden zu verbannen, leisten nichts weiter, als dass es seine Gestalt verändert[2]). Alle Befriedigung oder alles Glück ist eigentlich und wesentlich immer nur negativ und durchaus nicht positiv, weil sie (es) immer nur Befriedigung eines Wunsches ist. Denn Wunsch, d. h. Mangel, ist die vorhergehende Bedingung jedes Genusses. Mit der Befriedigung hört aber der Wunsch und folglich der Genuss auf. Daher kann die Befriedigung oder Beglückung nie mehr sein, als die Befreiung von einem Schmerz, von einer Noth«[3]).

Die Behauptung, dass mit der Steigerung der Lebensstufen die Schmerzfähigkeit stetig zunehme, ist eine Wahrheit, die wir nicht Schopenhauer zuerst verdanken. Er verkennt aber oder ignorirt, wenigstens beziehungsweise, was Andere vor ihm längst erkannt haben, dass mit der Schmerzfähigkeit die Fähigkeit für Freude, Glück und Beseligung in gleichem Maasse zunimmt. Nur das des Schmerzes Fähige ist der Freude fähig. Je grösser und tiefer die Leidensfähigkeit eines geistigen Wesens ist, desto grösser und tiefer ist seine Beseligungsfähigkeit. Eine Philosophie wie die Schopenhauer'sche, welche alle Wesen und also auch alle Menschen zu blossen verschwindenden Erscheinungen eines Einigen blinden Willens macht, kann in die wahren Tiefen einer Philosophie des Leidens und Schmerzes nicht eindringen. Sie gelangt nicht viel weiter als bis zu einer Schilderung ihrer greifbarsten Phänomene und wirft sich, statt die wahren Ursachen und Wirkungen aller Formen des Leidens und Schmerzes zu ergründen, dem Fatalismus verzweiflungsvoll in die Arme. Auch hier stehen Baader und der spätere Schelling unvergleichbar höher und besonders hat der Erstere über Schmerz und Freude die tiefsinnigsten Ideen ausgesprochen. Schopenhauer kennt kein überweltliches Wesen und darum auch keine Wünsche, die über das Weltliche hinausgehen. Das vom überweltlichen getrennte, losgerissene Weltliche kann sich aber von Haus aus nur als Vergängliches, Nichtiges erfassen. Es gibt für Schopenhauer daher keine wahrhafte Willenserfüllung, die als ein dauernd Beglückendes und Beseligendes erscheinen könnte. Der Wille wird rastlos im Weltlichen

1) L. c. I. 370.
2) L. c. I. 371.
3) L. c. I. 376.

umhergetrieben, findet in Nichts Befriedigung und weiss zuletzt kein Rettungsmittel aus seinen quälenden und unbefriedigbaren Suchten als die Willenlosigkeit und die Vernichtung. Aller Abfall von Gott führt zum Selbstvernichtungsstreben. Der von Gott abgefallene Geist richtet sich unwillkürlich selbst und spricht sich selbst das Todesurtheil. Indem er die ganze Welt dem Gerichte des Todes überliefert, gibt er sich selber mit in dieses Gericht. Er sagt: Alles, was entsteht, ist werth, dass es zu Grunde geht. Desshalb muss auch ich nicht mehr werth sein, als zu Grunde zu gehen. Es fehlt nichts als die Consequenz, dass der Eine blinde und grundlose Wille, weil er diese schlechte Welt hervorgebracht hat, — die nach Schopenhauer so schlecht ist, dass sie schon gar nicht mehr bestehen könnte, wenn sie nur noch um Weniges schlechter wäre, — und auch eine bessere nicht hervorbringen konnte, selber verdiente, zu Grunde zu gehen, wenn es nur möglich wäre.

»Es ist unglaublich, wie nichtssagend und bedeutungslos von innen empfunden, das Leben der allermeisten Menschen dahinfliesst. Es ist ein mattes Sehnen und Quälen, ein träumerisches Tummeln durch die vier Lebensalter hindurch zum Tode, unter Begleitung einer Reihe trivialer Gedanken.... Jedes Individuum, jedes Menschengesicht und dessen Lebenslauf ist nur ein kurzer Traum mehr des unendlichen Naturgeistes, des beharrlichen Willens zum Leben, ist nur ein flüchtiges Gebilde mehr, das er spielend hinzeichnet auf ein unendliches Blatt, Raum und Zeit, und eine gegen diese verschwindend kleine Weile bestehen lässt, dann auslischt, neuen Platz zu machen. Dennoch muss jedes dieser flüchtigen Gebilde, dieser schaalen Einfälle, vom ganzen Willen zum Leben, in aller seiner Heftigkeit, mit vielen und tiefen Schmerzen und zuletzt mit einem lange gefürchteten, endlich eintretenden bittern Tode bezahlt werden.«

»Das Leben jedes Einzelnen ist, wenn man es im Ganzen und Allgemeinen übersieht, und nur die bedeutsamsten Züge heraushebt, eigentlich immer ein Trauerspiel, aber im Einzelnen durchgegangen hat es den Charakter eines Lustspiels.... Jede Lebensgeschichte ist eine Leidensgeschichte und vielleicht würde Niemand am Ende seines Lebens, wenn er besonnen und zugleich aufrichtig ist, wünschen, es nochmals durchzumachen, sondern eher als das lieber gänzliches Nichtsein erwählen. Der wesentliche Inhalt des weltberühmten Monologs im Hamlet ist, wenn zusammengefasst, dieser: Unser Zustand ist ein so elender, dass gänzliches Nichtsein ihm entschieden vorzuziehen wäre. Wenn nun

der Selbstmord uns dieses wirklich darböte, so dass eine Alternative: Sein oder Nichtsein im vollen Sinne des Wortes vorläge, dann wäre er unbedingt zu erwählen, als die höchst wünschenswerthe Vollendung. Allein in uns ist etwas, das uns sagt, dem sei nicht so; es sei damit nicht aus, der Tod sei keine absolute Vernichtung« [1]).

Ist wirklich das Leben der allermeisten Menschen so nichtssagend und bedeutungslos, wie es Schopenhauer behauptet, so kann dies seinen Grund nur darin haben, dass sie in das weltliche Leben und Treiben zu tief eingetaucht sind. Denn lebte in diesen Menschen der Wille zum Guten, Edlen, Rechten und Achtungswürdigen, so könnte ihr Leben unmöglich nichtssagend und bedeutungslos sein. Eine rein weltliche Philosophie mit dem Stachel der Verzweiflung im Herzen würde so schlechte Zustände nicht zu verbessern vermögen. Eine Anleitung dazu in ihren Leiden zu wühlen, sie sich recht entsetzlich vorzustellen und die freundliche Gewohnheit des Daseins sich zu verbittern schon durch die gründliche und unablässige Vorstellung aller möglichen Uebel und Leiden, von denen man heimgesucht werden könnte, ist es nicht, was den Leuten, wie sie auch sein mögen, noth thut, sondern vielmehr eine Hinweisung auf dasjenige, woraus sich Kraft schöpfen lässt zur Ertragung und Ueberwindung der Leiden des Lebens. Aus dem Fatalismus kann solche Kraft unmöglich geschöpft werden. Der Fatalismus neigt sich stets zum Quietismus, zum Gehenlassen, wie es geht, zum Nichtsthun und zur Faulheit, wirkt daher seiner Natur nach kraftraubend und niederschlagend und führt zum Stumpfsinn oder zur Verzweiflung. Von hundert Menschen, welche sich bethören liessen, ihren Lebenslauf als einen kurzen Traum des unendlichen Naturgeistes aufzufassen, würden neunzig und mehr die Consequenz ziehen, dass es da lediglich darauf ankomme, diesen kurzen Traum so amüsant wie möglich durchzuträumen. Auch würden die Meisten — ganz im Widerspruch mit Schopenhauer's trister Meinung — am Ende ihres Traumes, denselben trotz vielfältiger Angst, Schrecken und Noth, amüsant genug gefunden haben, um zu wünschen ihn nochmals durchträumen zu können, und dies um so mehr, als sie ja das Mittel zu kennen glauben würden, dem Traum ein Ende zu machen, wenn es mit Angst und Noth zu arg werden sollte. Man muss die Behauptung Schopenhauer's eben so unsittlich finden, dass der Selbstmord unbedingt zu erwählen wäre, wenn er nur zum Ziele führte, als

1) L. c. I. 382—83.

man die andere Behauptung absurd finden muss, dass mit dem irdischen Tode unser Bewusstsein sich auflöse, wir aber gleichwohl, wenn nicht vor dem Tode vollkommen willenlos geworden, irgendwie fortdauerten, vermuthlich nach Schopenhauer's Vorstellung in andere, neue vergängliche Individuen umgeschmolzen und als solche neuen, und vielleicht grösseren Leiden entgegengehend.

»Wenn man Jedem die entsetzlichen Qualen und Schmerzen, denen sein Leben beständig offen steht, vor die Augen bringen wollte, so würde ihn Grausen ergreifen, und wenn man die verstocktesten Optimisten durch die Krankheitshospitäler, Lazarethe und chirurgische Marterkammern, durch die Gefängnisse, Folterkammern und Sklavenställe, über Schlachtfelder und Gerichtsstätten führen, dann alle die finstern Behausungen des Elends, wo es sich vor den Blicken kalter Neugier verkriecht, ihm öffnen und zum Schluss ihn in den Hungerthurm des Ugolino blicken lassen wollte; so würde sicherlich zuletzt auch er einsehen, welcher Art dieser meilleur des mondes possibles ist. Daher ist der Optimismus nicht bloss eine absurde, sondern eine wahrhaft ruchlose Denkungsart, ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit.«

»Die Bejahung des Willens ist das von keiner Erkenntniss gestörte beständige Wollen selbst. Da schon der Leib des Menschen die Objektivität des Willens ist, so kann man statt Bejahung des Willens auch Bejahung des Leibes sagen. Das Grundthema aller mannichfaltigen Willensakte ist die Befriedigung der Bedürfnisse, welche sich zurückführen lassen auf die Erhaltung des Individuums und die Fortpflanzung des Geschlechts. Der Geschlechtstrieb ist die entschiedene, stärkste Bejahung des Lebens. Die Genitalien sind der eigentliche Brennpunkt des Willens, und folglich der entgegengesetzte Pol des Gehirns, des Repräsentanten der Erkenntniss, d. i. der andern Seite der Welt, der Welt als Vorstellung. Der Wille führt das grosse Trauer- und Lustspiel auf eigene Kosten auf und ist sein eigener Zuschauer. Die Welt ist gerade eine solche, weil der Wille, dessen Erscheinung sie ist, ein solcher ist, weil er so will. Für die Leiden ist die Rechtfertigung die, dass der Wille auch durch diese Erscheinung sich selbst bejaht; und diese Bejahung ist gerechtfertigt und ausgeglichen dadurch, dass er die Leiden trägt. Dies eröffnet uns einen Blick auf die ewige Gerechtigkeit im Ganzen und darum ist also über die Leiden von keiner Seite weiter eine Klage zu erheben« [1]).

1) L. c. I. 387—90.

Man kann sich selbst nicht greller widersprechen als Schopenhauer sich widerspricht, wenn er auf der einen Seite den Optimismus als eine ruchlose Denkungsart bezeichnet (als ob noch irgend etwas ruchlos sein könnte, wenn es kein Sollen, kein Pflichtgebot gibt), und auf der andern eine ewige Gerechtigkeit statuirt, vermöge welcher die ganze Welt genau so viel leidet, als sie verdient.

Wenn die Welt aber genau soviel leidet, als sie verdient, so ist das ja ganz gut, dass sie so viel leidet und schlimm ist nur, dass sie es verdient, am schlimmsten aber, dass sie nach Schopenhauer gar nicht anders kann, als so entsetzliche Leiden verdienen. Denn die Welt ist ja nichts als die blosse Erscheinung des Einen grundlosen Willens. Die Welt ist gerade eine solche, (und so schlecht), weil der (Eine blinde, grundlose) Wille, dessen Erscheinung sie ist, ein solcher (so schlecht) ist, weil er so (schlecht) will. Nach Schopenhauer ist also im Grunde der Eine grundlose Wille der Böse in allem Bösen, der sich selber für sein Bösesein in allem Bösen mit gerechten Leiden heimsucht. In seinem Ansichsein ist er freilich nicht actu böse, aber in seinen Erscheinungen wird er als böse offenbar und straft sich daher auch nur in seinen Erscheinungen. Da er durchaus nur Weltwille, Wille zum Leben ist, so treten auch in seinen Erscheinungen nur sinnliche Bedürfnisse hervor, die sich concentriren in dem Streben zur Erhaltung der Individualitätsform und zur Erhaltung des Geschlechts. Der Intellekt ist durchaus nur hervorgebracht zum Dienste des Willens, d. h. des Leibes und seiner Bedürfnisse. Zwar soll er sich dennoch vom Dienste des Willens losreissen können, so widersprechend dies auch seiner Bestimmung und den Voraussetzungen Schopenhauer's ist. Hätte Schopenhauer den Gedanken, dass die Grösse der Leiden auf die Grösse der Gesammtschuld des menschlichen Geschlechts zurückschliessen lässt, tiefer erwogen, wahrhaft Ernst mit ihm gemacht und ihn nicht in Fatalismus untergehen lassen, so würde seine ganze Weltanschauung sich zum Besseren und Wahrheitsgemässeren umgestaltet haben.

»Zeit und Raum — das principium individuationis — sind die wesentlichen Formen der natürlichen, d. h. dem Willen entsprossenen Erkenntniss. Daher wird überall der Wille sich in der Vielheit von Individuen erscheinen. Aber diese Vielheit trifft nicht ihn, den Willen als Ding an sich, sondern nur seine Erscheinungen: er ist in jeder von diesen ganz und ungetheilt vorhanden, und erblickt um sich herum das zahllos wiederholte Bild seines eigenen Wesens. Dieses selbst aber, also das wirklich Reale, fin-

det er unmittelbar nur in seinem Innern. Daher will Jeder Alles für sich, will Alles besitzen, wenigstens beherrschen, und was sich ihm widersetzt, möchte er vernichten. Hiezu kommt bei den erkennenden Wesen, dass das Individuum Träger des erkennenden Subjekts und dieses Träger der Welt ist, d. h. dass die ganze Natur ausser ihm, also auch alle übrigen Individuen, nur in seiner Vorstellung existiren, er sich ihrer stets nur als seiner Vorstellung, also bloss mittelbar und als eines von seinem eigenen Wesen und Dasein Abhängigen bewusst ist; da mit seinem Bewusstsein ihm nothwendig auch die Welt untergeht, d. h. ihr Sein und Nichtsein gleichbedeutend und ununterscheidbar wird. Jedes erkennende Individuum ist also in Wahrheit und findet sich als den ganzen Willen zum Leben, oder das Ansich der Welt selbst, und auch als die ergänzende Bedingung der Welt als Vorstellung, folglich als einen Mikrokosmos, der dem Makrokosmos gleich zu schätzen ist. Die immer und überall wahrhafte Natur selbst gibt ihm, schon ursprünglich und unabhängig von aller Reflexion, diese Erkenntniss einfach und unmittelbar gewiss. Aus den angegebenen beiden nothwendigen Bestimmungen nun erklärt es sich, dass jedes in der gränzenlosen Welt gänzlich verschwindende und zu Nichts verkleinerte Individuum dennoch sich zum Mittelpunkt der Welt macht, seine eigene Existenz und Wohlsein vor allem Andern berücksichtigt, ja, auf dem natürlichen Standpunkte, alles Andere dieser aufzuopfern bereit ist, die Welt zu vernichten, um nur sein eigenes Selbst, diesen Tropfen im Meere, etwas länger zu erhalten. Diese Gesinnung ist der Egoismus, der jedem Dinge in der Natur wesentlich ist. Eben er aber ist es, wodurch der innere Widerstreit des Willens mit sich selbst zur fürchterlichen Offenbarung gelangt. Denn dieser Egoismus hat seinen Bestand und Wesen in jenem Gegensatze des Mikrokosmos und Makrokosmos, oder darin, dass die Objektivation des Willens das principium individuationis zur Form hat und dadurch der Wille in unzähligen Individuen sich auf gleiche Weise erscheint und zwar in jedem derselben nach beiden Seiten (Wille und Vorstellung) ganz und vollständig. Während also jedes sich selber als der ganze Wille und das ganze Vorstellende unmittelbar gegeben ist, sind die übrigen ihm zunächst nur als seine Vorstellungen gegeben; daher geht ihm sein eigenes Wesen und dessen Erhaltung allen andern zusammen vor. Auf seinen eigenen Tod blickt jeder als auf das Ende der Welt, während er den seiner Bekannten als eine ziemlich gleichgültige Sache vernimmt, wenn er nicht etwa persönlich dabei betheiligt ist. In dem auf den höchsten Grad ge-

steigerten Bewusstsein, dem menschlichen, muss, wie die Erkenntniss, der Schmerz, die Freude, so auch der Egoismus den höchsten Grad erreicht haben und der durch ihn bedingte Widerstreit der Individuen auf das Entsetzlichste hervortreten. Dieses sehen wir denn auch überall vor Augen, im Kleinen wie im Grossen, sehen es bald von der schrecklichsten Seite, im Leben grosser Tyrannen und Bösewichter und in weltverheerenden Kriegen, bald von der lächerlichen Seite, wo es das Thema des Lustspiels ist und ganz besonders im Eigendünkel und in der Eitelkeit hervortritt: wir sehen es in der Weltgeschichte und in der eigenen Erfahrung. Aber am deutlichsten tritt es hervor, sobald irgend ein Haufen Menschen von allem Gesetz und Ordnung entbunden ist: da zeigt sich sogleich auf's Deutlichste das bellum omnium contra omnes. Es zeigt sich wie nicht nur Jeder dem Andern zu entreissen sucht, was er selbst haben will; sondern sogar oft Einer, um sein Wohlsein durch einen unbedeutenden Zuwachs zu vermehren, das ganze Glück oder Leben des Andern zerstört. Dies ist der höchste Ausdruck des Egoismus, dessen Erscheinungen, in dieser Hinsicht, nur noch übertroffen werden von denen der eigentlichen Bosheit, die ganz uneigennützig den Schaden und Schmerz Anderer, ohne allen Vortheil sucht« [1]).

Kant's Theorie von Raum und Zeit als apriorischen Anschauungsformen des Subjekts legt Schopenhauer seiner Lehre zu Grund, als ob sie eine ausgemachte, über allen Widerspruch erhabene Lehre wäre. Apriorisch und subjektiv gilt dieser Lehre für einerlei. Daher hat ihr Raum und Zeit weder für das Absolute, noch für die gewordenen Dinge objektive Bedeutung, und weil Vielheit nur durch Raum und Zeit erscheine oder gegeben sei, darum hat für Schopenhauer auch die Vielheit nur subjektive Bedeutung. Darum sagt er, die Vielheit treffe den Willen nicht als Ding an sich, sondern nur seine Erscheinungen, und auch diese nur inwiefern sie als Vorstellung des Subjekts vorhanden sind. Da der Wille vielheitlos ist, so ist er in jeder seiner Erscheinungen ganz und ungetheilt vorhanden, d. h. jeder Wille ist dem Wesen nach der Wille an sich. Die Vielheit der Willen ist nur Schein, der das ganze Schauspiel der Tragikomödie des Lebens bewirkt. Dass dieser Schein nicht schon ursprünglich von jedem besonderen Willen als Schein durchblickt werden kann, das eben macht ihn zu einem besonderen und desshalb wesentlich egoistischen Willen. Schopenhauer erblickt nicht, dass er sich

1) L. c. I. 391—392.

hier, wie so oft, in einem Zirkel bewegt, indem er die Besonderheit des Willens aus unvermeidlicher Täuschung, und die unvermeidliche Täuschung wieder aus der Besonderheit des Willens erklärt. Es genirt ihn auch gar nicht, den Willen als Reales dem Bewusstsein voraus — und das Bewusstsein als Hervorbringung des blinden Willens zu setzen und dann doch wieder, und zwar in jedem erkennenden Subjekte die ganze Natur und also auch alle übrigen Individuen nur als seine Vorstellung existiren zu lassen. Es wird offen eingestanden, dass eben desshalb, weil die übrigen Individuen jedem Individuum zunächst nur als seine Vorstellung gegeben seien, ihm sein eigenes Wesen und dessen Erhaltung allen andern zusammen vorgehe, ja dass es desshalb alles Andere sich aufopfere, die ganze Welt zu vernichten bereit sei, um nur sein eigenes (auf der Täuschung, als ob es nicht mit allen andern Eins und dasselbe sei, beruhendes) Selbst, diesen Tropfen im Meere, etwas länger zu erhalten. Mit andern Worten wird also hier eingeräumt, dass der Egoismus (das Böse) vom Idealismus nicht zu trennen sei. Idealismus und Nothwendigkeitslehre des Bösen wäre hiernach also Eins und dasselbe. Ein deutlicher Fingerzeig, dass dieser Idealismus kein wahrhafter Idealismus ist, sondern nur die Maske des Naturalismus, mit dem sich freilich die Annahme schlecht verträgt, dass es einen uneigennützig bösen Willen geben könne und gebe.

»Die Welt stellt sich der Erkenntniss, so wie sie, dem Willen zu seinem Dienste entsprossen, dem Individuo als solchem wird, nicht so dar, wie sie dem Forscher zuletzt sich enthüllt als die Objektivität des einigen und alleinigen Willens zum Leben, der er selbst ist; sondern den Blick des rohen Individuums trübt, wie die Inder sagen, der Schleier der Maja: ihm zeigt sich statt des Dinges an sich nur die Erscheinung in Raum und Zeit, dem principio individuationis und in den übrigen Gestaltungen des Satzes vom Grunde [1])... So dicht aber auch den Sinn des Bösen der Schleier der Maja umhüllt, d. h. so fest er auch im principio individuationis befangen ist, so regt sich im Innersten seines Bewusstseins die geheime Ahnung, dass eine solche Ordnung der Dinge doch nur Erscheinung ist, an sich aber es sich ganz anders verhält, dass, so sehr auch Zeit und Raum ihn von anderen Individuen und deren unzählbaren Qualen, die sie leiden, ja durch ihn leiden, trennen und sie als ihm ganz fremd darstellen, — dennoch an sich und abgesehen von der Vorstellung und ihren Formen der

1) L. c. I. 416.

eine Wille zum Leben es ist, der in ihnen allen erscheint, der hier, sich selbst verkennend, gegen sich selbst seine Waffen wendet und indem er in einer seiner Erscheinungen gesteigertes Wohlsein sucht, eben dadurch der andern das grösste Leiden auflegt; und dass er, der Böse, eben dieser ganze Wille ist, er folglich nicht allein der Quäler, sondern eben er auch der Gequälte, von dessen Leiden ihn nur ein täuschender Traum, dessen Form Zeit und Raum ist, trennt und frei hält, der aber dahinschwindet und er, der Wahrheit nach, die Wollust mit der Qual bezahlen muss, und alles Leiden, das er nur als möglich erkennt, ihn als den Willen zum Leben wirklich trifft, indem nur für die Erkenntniss des Individuums Möglichkeit und Wirklichkeit, Nähe und Ferne der Zeit und des Raumes verschieden sind; nicht so an sich [1]).... Diese Wahrheit hat ihren reinsten Ausdruck eben in jener dunkel gefühlten, aber trostlosen Qual, die man Gewissensangst nennt. Diese Gewissensangst entspringt aber ausserdem noch aus einer zweiten unmittelbaren Erkenntniss, nämlich der der Stärke, mit welcher im bösen Individuo der Wille zum Leben sich bejaht, welche weit über seine individuelle Erscheinung hinausgeht, bis zur gänzlichen Verneinung desselben, in fremden Individuen erscheinenden Willens [2]).... An der Gewalt, mit welcher der Böse das Leben bejaht, und die sich ihm darstellt an dem Leiden, welches er über Andere verhängt, ermisst er die Ferne, in welcher von ihm das Aufgeben und Verneinen eben jenes Willens, die einzig mögliche Erlösung von der Welt und ihrer Qual liegt [3]). Die ächte Güte der Gesinnung, die uneigennützige Tugend und der reine Edelmuth gehen nicht von der abstrakten Erkenntniss aus, aber doch von der Erkenntniss: nämlich von einer unmittelbaren und intuitiven, die nicht wegzuräsonniren ist und nicht anzuräsonniren, von einer Erkenntniss, die eben weil sie nicht abstrakt ist, sich auch nicht mittheilen lässt, sondern jedem selbst aufgehen muss, die daher ihren eigentlichen adäquaten Ausdruck nicht in Worten findet, sondern ganz allein in Thaten, im Handeln, im Lebenslauf des Menschen [4]). Die Zwischenstufe zwischen dem Bösen und der Güte ist die Gerechtigkeit. Derjenige ist gerecht, welcher jene bloss moralische Grenze zwischen Unrecht und Recht freiwillig anerkennt und sie gelten lässt, folglich nie in der

1) L. c. I. 431.
2) L. c. I. 432.
3) L. c. I. 433.
4) L. c. I. 437.

Bejahung seines eigenen Willens bis zur Verneinung des in einem andern Individuo sich darstellenden geht. Er wird also nicht, um sein eigenes Wohlsein zu vermehren, Leiden über Andere verhängen, d. h. er wird kein Verbrechen begehen, wird die Rechte, wird das Eigenthum eines Jeden respektiren. Wir sehen nun, dass einem solchen Gerechten schon nicht mehr, wie dem Bösen, das principium individuationis eine absolute Scheidewand ist, dass er nicht wie jener, nur seine eigene Willenserscheinung bejaht und alle andern verneint, dass ihm Andere nicht bloss Larven sind, deren Wesen von dem seinigen ganz verschieden ist; sondern durch seine Handlungsweise zeigt er an, dass er sein eigenes Wesen, nämlich den Willen zum Leben als Ding an sich, auch in der fremden, ihm bloss als Vorstellung gegebenen Erscheinung, wiedererkennt, also sich selbst in jener wiederfindet bis auf einen gewissen Grad, nämlich den des Nicht-Unrechtthuns, d. h. Nichtverletzens. In eben diesem Grade nun durchschaut er das principium individuationis, den Schleier der Maja: er setzt sofern das Wesen ausser sich dem seinen gleich: er verletzt es nicht« [1]).

In dieser Gerechtigkeit liegt schon der Vorsatz, in der Bejahung des eigenen Willens nicht so weit zu gehen, dass sie die fremden Willenserscheinungen verneint, indem sie solche jenem zu dienen zwingt. Man wird daher eben so viel Andern leisten wollen, als man von ihnen geniesst. Der höchste Grad der Gerechtigkeit der Gesinnung, welcher aber immer schon mit der eigentlichen Güte, deren Charakter nicht mehr bloss negativ ist, gepaart ist, geht so weit, dass man seine Rechte auf ererbtes Eigenthum in Zweifel zieht, den Leib nur durch die eigenen Kräfte erhalten will, jede fremde Dienstleistung, jeden Luxus als einen Vorwurf empfindet und zuletzt zur freiwilligen Armuth greift [2]).

Die freiwillige Gerechtigkeit hat ihren innersten Ursprung in einem gewissen Grad der Durchschauung des principii individuationis, während in diesem der Ungerechte ganz und gar befangen bleibt. Diese Durchschauung kann nicht nur in dem hiezu erforderlichen, sondern auch in höherem Grade Statt haben, welcher zum positiven Wohlwollen und Wohlthun, zur Menschenliebe treibt: und dies kann geschehen, wie stark und energisch an sich selbst auch der in solchem Individuo erscheinende Wille sei. Immer kann die Erkenntniss ihm das Gleichgewicht halten, der Versuchung zum Unrecht widerstehen lehren und selbst jeden Grad

1) L. c. I. 437.
2) L. c. I. 438.

von Güte, ja, von Resignation hervorbringen. Also ist keineswegs der gute Mensch für eine ursprünglich schwächere Willenserscheinung als der Böse zu halten; sondern es ist die Erkenntniss, welche in ihm den blinden Willensdrang bemeistert[1]).

Aus der Durchschauung des principii individuationis geht im geringeren Grade die Gerechtigkeit, im höheren die eigentliche Güte der Gesinnung hervor, welche sich als reine, d. h. uneigennützige Liebe gegen Andere zeigt. Wo nun diese vollkommen wird, setzt sie das fremde Individuum und sein Schicksal dem eigenen völlig gleich. Ist das ganze Wohlsein oder Leben der Mehrzahl fremder Individuen in Gefahr, so kann die Rücksicht darauf sogar die Rücksicht auf das eigene Wohl überwiegen. In solchem Falle wird der zur höchsten Güte und zum vollendeten Edelmuthe gelangte Charakter sein Wohl und sein Leben gänzlich zum Opfer bringen für das Wohl vieler Anderen[2]).

Da aber dem Leben das Leiden wesentlich ist, da jeder Wunsch aus einem Bedürfniss, einem Mangel, einem Leiden hervorgeht, jede Befriedigung daher nur ein hinweggenommener Schmerz ist, kein gebrachtes positives Glück, nur das Ende eines Uebels, so ist Alles, was auch Güte, Liebe und Edelmuth für Andere thun, immer nur Linderung ihrer Leiden und folglich ist, was sie bewegen kann zu guten Thaten und Werken der Liebe, immer nur die Erkenntniss des fremden Leidens aus dem eigenen unmittelbar verständlich und ihm gleichgesetzt.

Hieraus aber ergibt sich, dass die reine Liebe ihrer Natur nach Mitleid ist, welches sich in der aufrichtigen Theilnahme an dem Wohl und Wehe der Andern und in uneigennützigen Opfern zeigt[3]).

Ein Mensch, der in allen Wesen sich, sein innerstes und wahres Selbst erkennt, muss auch die endlosen Leiden alles Lebenden als die seinen betrachten und so den Schmerz der ganzen Welt sich zueignen. Ihm ist kein Leiden mehr fremd. Alle Qualen der Anderen, die er sieht, von denen er Kunde erhält, ja die er nur als möglich erkennt, wirken auf seinen Geist, wie seine eigenen. Es ist nicht mehr das wechselnde Wohl und Wehe seiner eigenen Person, was er im Auge hat, sondern Alles liegt ihm gleich nahe. Er erkennt das Ganze, fasst das Wesen desselben auf und findet es in einem steten Vergehen, nichtigem Streben, inne-

1) L. c. I. 439.
2) L, c. I. 443.
3) L. c. I. 443 ff.

rem Widerstreit und beständigem Leiden begriffen, sucht, wohin er auch blickt, die leidende Menschheit und die leidende Thierheit, und eine hinschwindende Welt. Dieses Alles liegt ihm jetzt so nahe, wie dem Egoisten nur seine eigene Person. Wie sollte er nun, bei solcher Erkenntniss der Welt, eben dieses Leben durch stete Willensakte bejahen und eben dadurch sich ihm immer fester verknüpfen, es immer fester an sich drücken? Wenn also der, welcher noch im principio individuationis, im Egoismus, befangen ist, nur einzelne Dinge und ihr Verhältniss zu seiner Person erkennt, und jene dann zu immer erneuerten Motiven seines Willens werden; so wird hingegen jene beschriebene Erkenntniss des Ganzen, des Wesens der Dinge an sich, zum Quietiv alles und jeden Wollens. Der Wille wendet sich immer mehr vom Leben ab, ihm schaudert jetzt vor dessen Genüssen, in denen er die Bejahung desselben erkennt. Der Mensch gelangt zum Zustande der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenlosigkeit [1]). Sein Wille wendet sich, bejaht nicht mehr sein eigenes, sich in der Erscheinung spiegelndes Wesen, sondern verneint es. Das Phänomen, wodurch dieses sich kund gibt, ist der Uebergang von der Tugend zur Askesis. Es genügt ihm nicht mehr, Andere sich selbst gleich zu lieben und für sie so viel zu thun, wie für sich, sondern es entsteht in ihm ein Abscheu vor dem Wesen, dessen Ausdruck seine eigene Erscheinung ist, dem Willen zum Leben, dem Kern und Wesen jener als jammervoll erkannten Welt. Er verleugnet daher eben dieses in ihm erscheinende und schon durch seinen Leib ausgedrückte Wesen, und sein Thun straft zuletzt seine Erscheinung Lügen, tritt in offenen Widerspruch mit derselben. Wesentlich nichts Anderes als Erscheinung des Willens, hört er auf, irgend etwas zu wollen, hütet sich, seinen Willen an irgend etwas zu hängen, sucht die grösste Gleichgültigkeit gegen alle Dinge in sich zu befestigen. Sein Leib, gesund und stark, spricht durch Genitalien den Geschlechtstrieb aus, aber er verneint den Willen und straft den Leib Lügen: er will keine Geschlechtsbefriedigung, unter keiner Bedingung. Freiwillige, vollkommene Freiheit ist der erste Schritt in der Askese oder der Verneinung des Willens zum Leben. Sie verneint dadurch die über das individuelle Leben hinausgehende Bejahung des Willens und gibt damit die Anzeige, dass mit dem Leben dieses Leibes auch der Wille, dessen Erscheinung er ist, sich aufhebt. Die Natur, immer wahr und naiv, sagt uns, dass

1) L. c. I. 447—48.

wenn diese Maxime allgemein würde, das Menschengeschlecht ausstürbe und mit der höchsten Willenserscheinung würde auch der schwächere Widerschein desselben, die Thierheit, wegfallen. Mit der gänzlichen Aufhebung der Erkenntniss schwände dann auch von selbst die übrige Welt in Nichts; da ohne Subjekt kein Objekt [1]). Die Askesis zeigt sich ferner dann in freiwilliger und absichtlicher Armuth, indem das Eigenthum nicht mehr hinweggegeben wird, um fremde Leiden zu mildern, sondern die Weggabe hier schon Zweck an sich ist, dienen soll als stete Mortification des Willens, damit nicht die Befriedigung der Wünsche, die Süsse des Lebens, den Willen wieder aufrege, gegen welchen die Selbsterkenntniss Abscheu gefasst hat. Der zu diesem Punkt Gelangte spürt als belebter Leib, als concrete Willenserscheinung, noch immer die Anlage zum Wollen jeder Art; aber er unterdrückt sie absichtlich, indem er sich zwingt, nichts zu thun von Allem, was er wohl möchte, hingegen Alles zu thun, was er nicht möchte, selbst wenn es keinen andern Zweck hat, als eben den, zur Mortifikation des Willens zu dienen. Da er den in seiner Person erscheinenden Willen selbst verneint, wird er nicht widerstreben, wenn ein Anderer das Selbe thut, d. h. ihm Unrecht zufügt. Darum ist ihm jedes von aussen, durch Zufall oder fremde Bosheit auf ihn kommende Leiden willkommen, jeder Schaden, jede Schmach, jede Beleidigung: er empfängt sie freudig, als die Gelegenheit, sich selber die Gewissheit zu geben, dass er den Willen nicht mehr bejaht, sondern freudig die Partei jedes Feindes der Willenserscheinung, die seine eigene Person ist, ergreift. Er erträgt daher solche Schmach und Leiden mit unerschöpflicher Geduld und Sanftmuth, vergilt das Böse, ohne Ostentation, mit Gutem, und lässt das Feuer des Zornes so wenig, als das der Begierde je in sich wieder erwachen. Wie den Willen selbst, so mortificirt er die Sichtbarkeit, die Objectivität desselben, den Leib: er nährt ihn kärglich, damit sein üppiges Blühen und Gedeihen nicht auch den Willen, dessen blosser Abdruck und Spiegel er ist, neu belebe und stärker anrege. So greift er zum Fasten, ja er greift zur Kasteiung und Selbstpeinigung, um durch stetes Entbehren und Leiden den Willen mehr und mehr zu brechen und zu tödten, den er als die Quelle des eigenen (und der Welt) leidenden Daseins erkennt und verabscheut. Kommt endlich der Tod, der diese Erscheinung jenes Willens auflöst, dessen Wesen hier, durch freie Verneinung seiner selbst, schon längst, bis auf den schwachen

1) L. c. I. 449.

Rest, der als Belebung des Leibes erschien, abgestorben war; so ist er als ersehnte Erlösung hoch willkommen und wird freudig empfangen. Mit ihm endigt hier nicht, wie bei Anderen bloss die Erscheinung; sondern das Wesen selbst ist aufgehoben, welches hier nur noch in der Erscheinung und durch sie ein schwaches Dasein hatte; welches letzte mürbe Band nun auch zerreisst. Für den, welcher so endigt, hat zugleich die Welt geendigt [1]).

Indessen dürfen wir doch nicht meinen, dass nachdem durch die zum Quietiv gewordene Erkenntniss die Verneinung des Willens zum Leben einmal eingetreten ist, sie nun nicht mehr wanke, und man auf ihr rasten könne wie auf einem erworbenen Eigenthum. Vielmehr muss sie durch steten Kampf immer aufs Neue errungen werden. Denn da der Leib der Wille selbst ist, nur in der Form der Objektivität, oder als Erscheinung in der Welt, als Vorstellung, so ist, so lange der Leib lebt, auch noch der ganze Wille zum Leben seiner Möglichkeit nach da, und strebt stets in die Wirklichkeit zu treten und von Neuem mit seiner ganzen Gluth zu entbrennen. Daher finden wir im Leben heiliger Menschen jene geschilderte Ruhe und Seligkeit nur als Blüthe, welche hervorgeht aus der steten Ueberwindung des Willens, und sehen als den Boden, welchem sie entspriesst, den beständigen Kampf mit dem Willen zum Leben: denn dauernde Ruhe kann auf Erden Keiner haben [2]).

Wenn wir nun diese von den schon zur Verneinung des Willens Gelangten ausüben sehen, um sich dabei zu erhalten; so ist auch das Leiden überhaupt, wie es vom Schicksal verhängt wird, ein zweiter Weg um zu jener Verneinung zu gelangen: ja, wir können annehmen, dass die Meisten nur auf diesem dahin kommen, und dass es das selbst empfundene, nicht bloss erkannte Leiden ist, was am häufigsten die völlige Resignation herbeiführt, oft erst bei der Nähe des Todes. Denn nur bei Wenigen reicht die blosse Erkenntniss hin, welche, das principium individuationis durchschauend, erstlich die vollkommenste Güte der Gesinnung und allgemeine Menschenliebe hervorbringt, und endlich alle Leiden der Welt sie als ihre eigenen erkennen lässt, um die Verneinung des Willens herbeizuführen. Meistens muss durch das grösste eigene Leiden der Wille gebrochen sein, ehe dessen Selbstverneinung eintritt. Dann sehen wir den Menschen, nachdem er durch alle Stufen der wechselnden Bedrängniss, unter dem heftigsten Widerstre-

1) L. c. I. 451.
2) L. c. I. 462—463.

ben, zum Rande der Verzweiflung gebracht ist, plötzlich in sich gehen, sich und die Welt erkennen, sein ganzes Wesen ändern, sich über sich selbst und alles Leiden erheben und wie durch dasselbe gereinigt und geheiligt, in unanfechtbarer Ruhe, Seligkeit und Erhabenheit willig Allem entsagen, was er vorhin mit der grössten Heftigkeit wollte, und den Tod freudig empfangen. Es ist der aus der läuternden Flamme des Leidens plötzlich hervortretende Silberblick der Verneinung des Willens zum Leben, d. h. der Erlösung. Selbst die, welche sehr böse waren, sehen wir bisweilen durch die tiefsten Schmerzen bis zu diesem Grade geläutert: sie sind Andere geworden und völlig umgewandelt [1]). Sie vergeben ihren Feinden und wollen durchaus keine Rache. Ja ihr Leiden und Sterben wird ihnen zuletzt lieb [2]). Denn die Verneinung des Willens zum Leben ist eingetreten. Ihnen hat sich im Uebermaasse des Schmerzes das letzte Geheimniss des Lebens offenbart, dass nämlich das Uebel und das Böse, das Leiden und der Hass, der Gequälte und der Quäler, so verschieden sie auch der dem Satze vom Grunde folgenden Erkenntniss sich zeigen, an sich Eins sind, Erscheinung jenes Einen Willens zum Leben, welcher seinen Widerstreit mit sich selbst mittelst des principii individuationis objektivirt: sie haben beide Seiten, das Böse und das Uebel in vollem Maasse kennen gelernt und indem sie zuletzt die Identität beider einsehen, weisen sie beide zugleich von sich, verneinen den Willen zum Leben [3]).

Wenn nun aber das Verneinen alles Wollens und die dadurch bedingte Erlösung von der Welt uns als ein Uebergang in das leere Nichts erscheint, so muss doch bemerkt werden, dass der Begriff des Nichts wesentlich relativ ist und immer nur auf ein bestimmtes Etwas sich bezieht, welches er negirt. Ein absolutes Nichts ist auch nicht einmal denkbar. Was daher nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle die, welche noch des Wollens voll sind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt ist denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstrassen — Nichts« [4]).

Nach Schopenhauer kann also kein Sterblicher in dieses Leben treten, ohne dem Schleier der Maja zu verfallen, d. h. ohne

1) L. c. I. 463—64.
2) L. c. I. 465.
3) L. c. I. 465—66.
4) L. c. I. 483—84, 487.

der Täuschung zu unterliegen, dass er das Ding an sich selber, das Centrum der Welt sei, dem Alles zu dienen habe, wenn es von ihm nicht vernichtet werden wolle. Dieser Schleier wird ihm auf unbegreifliche Weise über das Haupt geworfen, denn der blinde Wille, das Ding an sich, wirft ihm ihn zwar über, weiss aber selber nichts davon. Im Grunde ist des Menschen Bewusstsein selber schon dieser Schleier, denn eben dadurch, dass es Bewusstsein ist, findet es sich in diese Täuschung verstrickt. Der Schleier ist dicht genug, um es sofort zur fürchterlichen Offenbarung des innern Widerstreits des Willens voranzutreiben; aber glücklicherweise, man weiss nicht warum, doch nicht dicht genug, um zu verhindern, dass, man weiss nicht wann und in welchem Stadium der Entwicklung des Individuums, sich nicht dennoch im Innersten seines Bewusstseins die geheime Ahnung regen sollte, dass es im Grunde doch kein Individuum sei, dass die sich ihm vorspiegelnde Ordnung der Dinge doch nur Erscheinung sei, an sich aber der Eine blinde grundlose Wille Alles in Allem — ἓν καὶ παν — und alles Individuelle daher nicht bloss gleichgültig, sondern reine Täuschung sei. Diese Ahnung steigert sich in ihm in dem Maasse, als er in seinem natürlichen, angebornen Egoismus im Bösen vorschreitet und Leiden und Qualen über Andere verhängt, bis sie endlich zur Erkenntniss durchbricht, dass er im Grunde im Quälen Anderer sich selber quält, indem er dem Wesen nach von allen Andern doch eigentlich gar nicht verschieden ist. Diese Erkenntniss, die nach Schopenhauer gleichwohl ganz unmittelbar sein soll, gewinnt nun Einfluss auf den bösen Willen und wandelt ihn zur Gerechtigkeit und zum Mitleid um, aus welchem letzteren alle Tugenden der Liebe, Güte, des Edelmuthes fliessen. Während er in Bezug auf das einzelne Individuum niemals weiter gehen kann, als dessen Wohl dem seinen gleich zu setzen, kann er das Wohl einer Mehrheit von Individuen dem seinen sogar vorziehen. Er eignet sich jetzt den Schmerz der ganzen Welt zu und Alles liegt ihm so nahe, als ob es seine eigene Person wäre. Indem er aber Alles in einem steten Vergehen, nichtigem Streben, innerem Widerstreite und beständigem Leiden begriffen sieht, so wird diese Erkenntniss des Ganzen ihm zum Quietiv alles und jeden Wollens und er gelangt zum Zustande der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenlosigkeit, und für den im Zustande gänzlicher Willenlosigkeit Sterbenden hat zugleich die Welt geendigt. Stürbe das Menschengeschlecht in Folge der gänzlichen Verneinung des Willens zum Leben, der völligen Nichtbefriedigung oder vielmehr der Erlöschung des Ge-

schlechtstriebes aus, so würde auch der schwächere Widerschein der Willenserscheinung, die Thierheit, wegfallen und mit der gänzlichen Aufhebung der Erkenntniss schwände dann auch von selbst die übrige Welt in Nichts. Denn ohne Subjekt würde auch kein Objekt mehr sein. Es konnte allerdings Schopenhauer'n dringend geboten erscheinen, uns zu versichern, was er da geschildert habe, sei nicht etwa ein selbst erfundenes philosophisches Märchen[1]); denn nur zu leicht könnte man versucht sein, es für etwas dieser Art zu halten. Schon der subjektive Idealismus ist märchenhaft genug. Vollends aber den subjektiven Idealismus durch einen Realismus zu unterbauen, und diesen Realismus wieder durch subjektiven Idealismus zu unterbauen, ist für eine Philosophie des Märchenhaften übergenug. In der That fliessen in den Schopenhauer'schen Schriften die Begriffe so leicht und so sehr ineinander, als die Gestalten in einem Märchen nur immer in einander überfliessen können. Ernsthaft daher als Philosophie betrachtet ist seine Lehre voller Widersprüche. Haben wir im Obigen davon Proben genug gesehen, so steigern sie sich wo möglich noch in den letzten aus seinem Hauptwerke ausgehobenen Darlegungen. Hatte Schopenhauer früher der Erkenntniss jeden bestimmenden Einfluss auf den Willen abgesprochen und mit der Erklärung, das deutliche Entfalten und Beleuchten der gegenseitigen Motive sei Alles, was der Intellekt bei der Wahl des Willens thun könne, die eigentliche Entscheidung warte er so passiv ab, wie die eines fremden Willens, nicht aber vermöge er den Willen selbst zu bestimmen, der ihm ganz unzugänglich, ja sogar unerforschlich sei[2]), so erklärt er später im Widerspruch damit, die ächte Güte der Gesinnung gehe zwar nicht von abstrakter Erkenntniss aus, aber doch von Erkenntniss, nämlich von einer unmittelbaren und intuitiven Erkenntniss, die Jedem selbst aufgehen müsse und nur in Thaten des Menschen ihren adäquaten Ausdruck finde[3]), der Wille zum Leben könne durch nichts als durch Erkenntniss aufgehoben werden, in Folge der Erkenntniss könne der Wille sich selbst aufheben und damit das Leiden, von seiner Erscheinung unzertrennlich, endigen[4]). Auch hier schillern die Begriffe wieder, indem in dem einen Ausdruck der Wille nur durch die Erkenntniss aufgehoben werden kann, in dem

1) L. c. I. 452.
2) L. c. I. 344.
3) L. c. I. 437.
4) L. c. I. 474.

andern in Folge der Erkenntniss der Wille sich selbst aufhebt. Es ist einerlei, welchen der beiden Ausdrücke man im Sinne Schopenhauer's als den adäquaten gelten lasse, im ersten Falle bestimmt die Erkenntniss den Willen im Widerspruch mit dem Früheren, im zweiten Falle bestimmt sich der Wille selbst, aber nur in Folge der Erkenntniss, und dies widerspricht dem Früheren ebenfalls. Beides aber ist nach Schopenhauer's Voraussetzungen gleich unbegreiflich. Denn obgleich der blinde Wille (Trieb) den Intellekt hervorgebracht haben soll, so bleibt doch der Wille ausser dem Intellekt und der Intellekt ausser dem Willen, so dass man weder einsieht, wie der Intellekt den Willen, noch wie der Wille sich selbst und vollends gegen seine Natur sich soll bestimmen können. Der tiefere Grund, wesshalb Schopenhauer alle Liebe zum blossen Mitleid abgeschwächt wissen will, liegt nicht bloss darin, dass seine im Grunde weichliche und schwache Lehre das Passive dem Aktiven vorzieht, ausser, wo es sich um Schmähungen gegen bedeutende Männer, jedenfalls bedeutendere als er ist, und um atheistische Kapuzinaden handelt [1]), sondern noch mehr darin, dass er keine andere als Selbstliebe kennt. Denn auch seine Liebe zum Guten, seine Nächstenliebe, Naturliebe ist nur eine zur Umfassung des Ganzen der Welt im Ich und als Ich erweiterte Selbstliebe, und der Grund der Selbstverneinung des Willens bis zum Glauben, der Liebe und Hoffnung der Auflösung in das Nichts ist beim Lichte betrachtet auch nur die Selbstliebe, welche die Welt so unerträglich und ihre Leiden so unausstehlich findet, dass sie mit dem Ausrufe: Ich mag nicht mehr (leben), willenlos im Nirwana verschwindet und damit, soviel an ihr ist, der schlechten Welt, die der Selbstliebe keine Befriedigung bietet, ein Ende macht, man weiss nicht recht, ob in dem Glauben, hiemit der ganzen Welt ein Ende gemacht zu haben, oder in der Erwartung, dass alle Menschen es nachthun werden und hiemit Alles glücklich im Nichts anlange. Aber auch damit ist es offenbar nicht recht Ernst, wenigstens nicht, wenn dem früher Gesagten auch jetzt noch Geltung zukommen soll, dass nämlich die Quelle, aus der die Individuen und ihre Kräfte fliessen, unerschöpflich und unendlich wie Raum und Zeit sei, dass jene unendliche Quelle kein endliches Maass erschöpfe und jeder im Keime erstickten Begebenheit oder Werk (z. B. der Menschenzeugung, fügen

1) Vergl. Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Von Arthur Schopenhauer. 2. Aufl. S. 36 ff., 105 ff.

wir bei) zur Wiederkehr noch immer die unverminderte Unendlichkeit offen stehe [1]).

War nicht von Schopenhauer gesagt worden, die Zeit habe keinen Anfang, noch Ende, der Raum habe keine Grenzen, die Materie habe keinen Ursprung, noch Untergang, Zeit und Raum seien das principium individuationis, die Materie sei absolut, könne nicht entstehen, noch vergehen, ihr Quantum also weder vermehrt noch vermindert werden [2])? Müssten also darnach nicht, wie von unendlicher Zeit her schon immer unzählige Individuen gewesen wären, auch in unendliche Zukunft immer wieder nur neue Individuen hervortreten, und könnte also die Lehre Schopenhauer's in diesem Punkte anders mit sich selbst in Einklang gebracht werden, als durch die Annahme, dass er so verstanden sein wolle, dass von unendlicher Zeit her schon immer unzählige Individuen gewesen seien und in alle unendliche Zeit hin immer unzählige Individuen sein werden, dass jedoch jedes Individuum aus der Bejahung des Willens zum Leben irgendwann in die Verneinung des Willens (in Nirwana) eingetreten sei, eintrete oder eintreten werde? Wie diese Unmöglichkeiten wieder damit in Einklang zu bringen wären, dass doch wieder Zeit und Raum und dadurch bedingte Vielheit nur Anschauungsformen a priori des Subjektes sein sollen u. s. w. ist freilich nicht abzusehen.

Schopenhauer hat ferner übersehen, dass eine gänzliche Verneinung des Willens für ein des Wollens fähiges Wesen vollkommen undenkbar ist. Ein wollensfähiges Wesen kann den einen Willen verneinen, um den andern zu bejahen, und den einen bejahen, um den andern zu verneinen, aber es kann niemals bloss verneinen oder bloss bejahen, und es kann niemals ganz und gar nichts wollen. Es wäre auch gar nicht zu ersehen, was ein gar nichts Wollen oder totales Nichtwollen für eine Tugend sein sollte! Wenn alle Askesis und Mortifikation, freie Armuth, gelassenes, sogar freudiges Ertragen und Hinnehmen alles uns von Andern zugefügten Unrechtes und aller Beleidigungen den Zweck haben soll, uns zur gänzlichen Gleichgültigkeit und Stumpfheit des Willens, zur totalen Willenlosigkeit hinzuführen, so kann in Allem dem nichts Tugendhaftes gefunden werden. Ueberhaupt kann von einem ethischen Werthe von Gesinnungen und Handlungen nach Schopenhauer's Voraussetzungen, nach welchen es keinen ethischen Imperativ, kein Sollen, kein Pflichtgebot, keine Freiheit

1) L. c. I. 216.
2) L. c. I. 155.

der Handlungen gibt, gar nicht die Rede sein. Eine wahrhafte und wirkliche Ethik ist in seiner Philosophie so unmöglich als in jener Spinoza's. Wäre auch seine Umkehr von der Bejahung zur Verneinung des Willens zum Leben möglich, so wäre sie doch ohne allen ethischen Werth gleich einer Naturbegebenheit, man möchte sie nun richtiger eine zufällige oder eine nothwendige zu nennen haben, in keinem Falle wäre sie eine freie, zurechnungsfähige, mit einem heiligen Gesetze des Guten übereinstimmende und ihr gemässe. Das Ideal des tugenhaften Charakters liegt in der innigsten Verschmelzung der Erhabenheit und der Demuth, der Kraft und der Milde, des Hasses des Schlechten und der Liebe des Guten. Schopenhauer's Charaktere sind böse, so lange sie thatkräftig sind, und werden sie gut in seinem Sinne, so sind sie höchstens stark im Ertragen von Leiden, aber schwach im Handeln und Wirken, auch wenn man absieht davon, dass beim Mangel eines Sollens den Handlungen seiner Charaktere kein ethischer Werth zukommen kann. Seine Behauptung, die Freiheit liege im esse, nicht im operari, im esse seien die Menschen frei, im operari nicht, hebt die Freiheit und Zurechnungsfähigkeit auf. Nur dann kann man erkennen, ob ein Wesen im esse frei sei, dass es diess im operari erweist. Zeigt es sich schon ursprünglich im operari unfrei, so beweist es, dass es im esse unfrei ist. Ist es im esse frei, so ist es auch im operari frei. Aber die Freiheit der Wahl ist eine andere, als die durch die rechte Wahl vermittelte, nicht mehr bloss formale, sondern erfüllte Freiheit. Wenn der Eine blinde grundlose Wille wirklich und wahrhaft das Wesen aller Willenserscheinungen ist, wenn die Willenserscheinungen nichts als Erscheinungen des blinden Willens sind, so kann sich auch höchstens nur die Erscheinung aufheben und auch das nicht einmal, sie kann nur aufgehoben werden. Niemals aber kann die Aufhebung der Erscheinung zugleich das Wesen aufheben, da es nach Schopenhauer's eigenen Voraussetzungen ein von dem an sich seienden Wesen des blinden Willens unterschiedenes Wesen der Erscheinung nicht gibt und nicht geben kann.

Dass, nachdem durch die zum Quietiv gewordene Erkenntniss, die Verneinung des Willens zum Leben einmal eingetreten sein soll, dennoch weiterhin ein beständiger Kampf mit dem Willen zum Leben erforderlich sei, ist eine Unmöglichkeit und kann nur als eine schlechte Auskunft in einer sichtlichen Verlegenheit angesehen werden. Entweder wäre die Verneinnng des Willens zum Leben eingetreten, dann müsste das willenlos gewordene Individuum aus dem Reiche der Erscheinungen verschwinden, oder

sie wäre nicht eingetreten, dann verharrte das Individuum in der Bejahung des Willens zum Leben, und da dieser nach ihm böse ist, so verharrte es im Bösen.

Wie es möglich ist, nach den gemachten Voraussetzungen, dass Einige schon durch das bloss erkannte Leiden der Welt zur Umkehr und Verneinung des Willens gelangen sollen, indess bei Andern und den Meisten dies erst durch das selbst empfundene Leiden bewirkt werde, ist nicht im Geringsten nachgewiesen.

Wenn Schopenhauer die zur Willenlosigkeit Durchgedrungenen die Identität des Bösen und des Uebels erkennen lässt, also selber das Böse und das Uebel identificirt, so liegt auch hier ein tiefgreifender Irrthum vor. Es mag hier nur bemerkt werden, dass man wohl alles Böse ein Uebel, nicht aber alles Uebel böse nennen kann.

Das Nichts, in welches die Willenlos-Gewordenen eingehen sollen, soll doch schliesslich kein absolutes Nichts sein, welches undenkbar sei. Dann aber wird es wohl auch undenkbar sein, dass die Willensverneiner absolut willenlos geworden sind und wenn sie dann als Wollende doch ewig fortdauern, so hoffen wir, dass sie nicht bloss darum wissen werden, sondern auch, dass sie, da sie nichts Böses mehr wollen, eben das Gute wollen.

VI.

Die Kunst im Zusammenhang der Culturentwickelung und die Ideale der Menschheit.

Von Moriz Carriere.

Erster Band.

Die Anfänge der Cultur und das orientalische Alterthum.

Leipzig, Brockhaus. 1863.

Der rühmlich bekannte Verfasser des vorliegenden Werkes, dessen Fortsetzung und Vollendung man mit Spannung entgegensehen darf, hat sich die Aufgabe gestellt, seine Aesthetik durch eine Philosophie der Kunstgeschichte zu illustriren. Noch, bemerkt er in der Einleitung, fehlt uns ein Werk, welches die sämmtlichen Künste in ihrem Zusammenhang untereinander und mit der Culturentwickelung behandelt, welches darthut, wie unter verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten jetzt die eine und dann die andere Kunst die tonangebende ist, und in dieser Aufeinanderfolge selbst ein Gesetz aufweist. Zu diesem Zwecke benutzt der Verfasser die bedeutendern Forschungen der neuern Zeit auf dem Gebiete der Religion, Dichtung, Kunst und Sprache mit selbstständigem Geiste zu einer im besten Sinne des Wortes populären und geschmackvollen Darstellung der Culturgeschichte des orientalischen Alterthums in Religion, Dichtung und Kunst, welche unstreitig eine Lücke in der Literatur ausfüllt. Der Verf. beabsichtigt mit diesem Buche zugleich einen Beitrag zur Geschichte des menschlichen Geistes zu geben und damit zugleich Bausteine für eine objektive Philosophie, für eine solche, die nicht bloss die That des Einzelnen, sondern des ganzen Geschlechtes ist, deren Sätze durch die Bewährung im Leben auf die allgemeine Vernunft als ihren Quell hinweisen.

Der Verf. kann mit Grund von seinem Werke rühmen, dass es weiter in die Vorwelt zurückgegangen ist, als es seither in den Geschichten der Poesie und Kunst üblich war. Er beginnt sein Werk mit der Untersuchung über das Wesen, den Ursprung und die Entwickelung der Sprache, geht dann zum Begriff, Ursprung und Entwickelung des Mythus über und verbreitet sich über Ursprung und Wesen der Schrift. Nach einer Schilderung der Religion und Poesie der Naturvölker wendet er sich zu den Culturvölkern und schildert Religion und Kunst derselben. Der vorliegende erste Band umfasst: China, Aegypten, das Semitenthum in seinen verschiedenen Verzweigungen: das alte Babylon, Ninive und Assyrien, Neubabylon, die Phönizier und kleinasiatischen Syrer, Israel, die Arier, Indien (die Veden, Heldenthum und Volksepos, das Brahmanenthum, das Buddhistenthum, Vischnu und Siva. Abschluss des Epos. Lehr-Dichtung, Fabeln und Märchen, Spruchdichtung und Kunstlyrik, das Drama, die Musik, die bildende Kunst), Iran (allgemeine Charakteristik, Zarathustra, die Heldensage, Westiran. Bildende Kunst. Alexander der Grosse. Die Sassaniden).

In der Betrachtung über das Wesen, den Ursprung und die Entwickelung der Sprache entfaltet der Verf. eine Fülle geistreicher Gedanken, die sich durchweg auf dem Höhepunkte der durch W. v. Humboldt gegründeten Philosophie der Sprache halten. Er deutet vor Allem mit Recht zur Erklärung des Wesens der Sprache auf den Zusammenhang des Geistes und der körperlichen Organisation. Er bemerkt treffend: »den idealen Bedürfnissen des einen kommt die materielle Gestaltung und Bewegung des andern entgegen, eins ohne das andere wäre nicht möglich, der Leib ohne denkendes Bewusstsein würde nicht sprechen, der Geist ohne die Sprachwerkzeuge des Leibes nicht zum Worte, zur Mittheilung, zum bestimmten Gedanken kommen; Anschauungen und Gefühle könnte er haben, aber keine Vorstellungen und Begriffe bilden ohne die Sprache.« Schon hier stellt sich der Verf. mit Recht dem einseitigen Spiritualismus wie dem Materialismus entgegen. Humboldt ist ihm dadurch der Begründer der Sprachphilosophie geworden, dass er die Sprache in ihrer Untrennbarkeit vom Geiste erfasste, wodurch sie wie dieser lebendig werde und statt eines todten Werkes als ein fortwährendes Wirken, als die fortwährende Arbeit erscheine den artikulirten Laut zum Ausdruck des Gedankens zu erheben. Zugleich aber sei sie das bildende Organ der Gedanken, das Denken könne ohne Worte nicht zur Deutlichkeit gelangen, es müsse seine Innerlichkeit gestalten und äussern. Er

hebt dabei mit Recht die Phantasie als die Gestaltungskraft hervor, welche in der Sprache das Sinnliche und Geistige verknüpfe, den innern Sinn des Sinnlichen hervorhebe und das Geistige durch ein sinnfälliges Tonbild offenbare. Es entgeht ihm nicht das Ineinanderwirken des Bewussten und Unbewussten in aller Phantasiethätigkeit und wie sich in ihr Naturbestimmtheit, menschliche Freithätigkeit und göttliche Begeisterung verschlingt. Mit Bunsen nennt er sehr schön die Prägung der Worte das ursprüngliche Gedicht der Menschheit; denn der Geist erzeuge das Wort durch dasselbe Vermögen, wodurch jedes Werk der Kunst hervorgebracht werde, durch das Vermögen das Unendliche im Endlichen zu verwirklichen.

In der Erklärung des Ursprungs der Sprache nimmt der Verf. mit Recht eine vermittelnde Stellung ein, indem er die Selbstthätigkeit des Menschen bei der Entstehung und Fortbildung der Sprache betont. Gedanke und Wort, bemerkt er, sind nur wirklich als das Werk und die That geistiger Thätigkeit, alles Denken ist Selbstdenken.

Der Verf. weiset hierauf die Sprache als das Werk gemeinsamer Thätigkeit der Menschheit nach und zeigt, wie jedes Volk und jeder Mensch innerhalb des Gemeinsamen seine eigene Sprache hat. Die Vielheit der Sprachen geht ihm ursprünglich parallel mit der Entstehung der Vielheit der Menschenstämme. Wie aus der in sich noch unerschlossenen Totalität der menschlichen Natur allmälig die einzelnen Seiten und Richtungen geistiger Thätigkeit und die Mannichfaltigkeit der Charaktere hervortreten, so ergreift auch der eine diese, der andere jene Idee, welche nun der Mittelpunkt seines Denkens und Wollens wird, nach der er sein Sinnen, Bilden und Handeln richtet. Je tiefer und umfassender dieser sein Grundgedanke ist, um so mehr wird er wiederum für Viele ein Stern sein können, und je grösser und hervorragender die Persönlichkeit ist, welche zuerst ihn aussprach, desto leichter werden sich andere um sie sammeln. So bilden sich Ideencentra innerhalb der ursprünglichen Gemeinsamkeit wie mehrere Zellenkerne in der Mutterzelle und damit eigene Lebenskreise mit einer bestimmten Ausdrucksweise. Solche Geistesheroen sind die Stammväter der Völker. Das Volk wird durch seine Sprache erst Volk.

Der Verf. unterscheidet zwei Perioden des sprachlichen Lebens und Werdens. In der ersten, der vorgeschichtlichen, ist das Sprachgefühl am frischesten und regsamsten, und die Bildung der Sprache selbst ist die eigentliche Geistesthat, Poesie und Philosophie gehen in ihr auf; in der zweiten Periode tritt das eigene

Leben der Sprache zurück und der seiner selbst mächtig gewordene Geist tritt hervor, und die Sprache ist ihm nur Mittel für sein Dichten und Denken.

Verschiedene Ursprünge für die materiellen Elemente der verschiedenen Sprachen anzunehmen, hält der Verf. nicht für nöthig. Die Sprache bestätigt ihm die Einheit des Menschengeschlechts und Hochasien als seine Wiege.

Es stimmt mit den bisherigen Ergebnissen der Forschung, wenn er die erste Auswanderung von dem gemeinsamen Wohnsitz östlich gehen lässt und in China den Nachklang der früheren Sprachform erblickt. Die zweite Abzweigung ist die der Turanier, die in eine nördliche und südliche Scheidung eingehen. Von den drei Söhnen Feriduns in der persischen Heldensage, Tur, Selim und Iri, gilt ihm der erste als der Stammvater der Turanier, die beiden letztern sind ihm die Stammväter der Semiten und der Arier oder Iranier. Die Weltgeschichte hat nach dem Verf. zu ihren Trägern die Semiten und die Arier, deren Verzweigungen er weiterhin verfolgt. Wenn den Semiten mehr das Religiöse, den Ariern das Weltliche und menschlich Freie zu gründen und zu vollenden bestimmt war, so haben die Arier das Gute der Semiten voller und gründlicher aufgenommen als die Semiten die Errungenschaft der Arier.

Der ununterbrochene Strom menschheitlicher Bildung wogt jetzt in den arischen Sprachen, deren Bildsamkeit und Kraft gleichen Schritt hält mit der Arbeit des menschlichen Geistes und begonnen hat die Früchte derselben allen Völkern darzubringen. Indem sich der Verf. zu der Betrachtung des Begriffs, des Ursprungs und der Entwickelung des Mythus wendet, verweiset er vor Allem darauf, dass die ältesten Denkmäler der Kunst, die ältesten Schriftwerke die Thatsache bezeugen, dass die Gottesidee in dem Gemüthe der einzelnen wie der Völker lebendig ist, dass sie mit der Entwickelung der Cultur immer klarer ausgebildet wird, dass sie zuerst und immerdar im Gefühl und im Gewissen waltet, dass dann zunächst die Phantasie ihr Gestalt gibt, und dànach der denkende Geist sie zu bestimmen und zu beweisen sucht, indem er von der Wirklichkeit und ihrer Beschaffenheit auf das Wesen ihres Grundes seine Schlüsse macht. Ein Gefühl des Unendlichen liegt nach dem Verf. ursprünglich in der Seele. Kunst, Religion, Philosophie sind anfänglich noch nicht unterschieden, sondern wirken vereint, und wie wir die Urphilosophie und Urpoesie der Menschheit in der Sprachbildung erkennen, durch welche das Bewusstsein des Geistes zu Stande kommt, so ist im Mythus

die gleich ursprüngliche Thätigkeit des Dichters und Denkers vorhanden, um das Gottesbewusstsein oder die Idee des Vollkommenen, dss Ideal der Vernunft zu gestalten. Wenn sich der Verf. nun die Urreligion der Menschheit vorstellt als den Glauben an einen Gott, in dem Geistiges und Physisches nicht getrennt ist und zwar so, dass ihr im Himmel die (göttliche) Weltordnung ausgeprägt erschien, dass ihr die Gottesidee als der Gedanke des Unendlichen durch die Naturanschauung des Himmels erweckt und sofort mit ihm verknüpft worden sei, dass der Himmel der sichtbare Gott gewesen sei und im sichtbaren Himmel die Geisteskraft Gottes wie die empfindende wollende Seele in ihrem Leibe gewaltet habe, so schreibt er der Urmenschheit einen Semipantheismus zu, der mit den Urkunden der Offenbarung nicht in Einklang zu bringen ist. Wer aber mit dieser Auffassung nicht einverstanden ist, wird auch des Verf. Erklärung der Entstehung der Mythologie nicht ganz zu billigen vermögen, so sehr er ihm auch für viele in diesem Zusammenhang vorgetragene Gedanken dankbar sein wird. Zwar betont der Verf. in der ganzen Entwickelung der Mythologie den menschlichen Faktor, die Thätigkeit des menschlichen Bewusstseins in ihren verschiedenen Formen, zwar will er nicht mit Schelling den mythologischen Process in das (ewige) Wesen Gottes selbst verlegt wissen, aber er sieht doch mit Schelling in der Mythologie einen nothwendigen Process. Wenn aber die Mythologie ein nothwendiger Process ist, so müsste auch die gesammte Weltgeschichte ein nothwendiger Process sein und man sähe nicht, welche Bedeutung da der Freiheit noch zukommen sollte.

Die Betrachtungen des Verf. über die Schrift sind durchgängig sachgemäss und lehrreich.

Die Schilderung der Naturvölker ist als wohlgelungen zu bezeichnen.

Die Reihe der Culturvölker beginnt der Verf. mit China, dessen Schilderung durchaus trefflich ist. Die von Gladisch behauptete Aehnlichkeit der Chinesischen Weltanschauung mit der Lehre des Pythagoras bestreitet der Verf. im Allgemeinen nicht (wiewohl sie grossen Einschränkungen unterliegt), macht aber mit Recht die Selbstständigkeit beider geltend, indem er auf die unleugbare Wahrheit verweist, dass es Ideen genug gebe, die auf der Natur der Dinge und auf der Eigenthümlichkeit des Geistes beruhten, und darum auf ähnliche Art bei den Völkern wiederkehrten. Von der lyrischen Poesie der Chinesen gibt der Verf. nach Rückert und Cramer bezeichnende Proben. Sinnigkeit

und Verständlichkeit ist ihr Grundcharakter. Es fehlt ihnen Feuer, Schwung der Phantasie und meistens Tiefe des Gefühls.

Für die Religion der Chinesen sind die Volkslieder der alten Zeit allerdings ein schönes Zeugniss, und Lieder wie die folgenden sind gewiss in religiöser Beziehung bemerkenswerth:

Der Himmel scheint in deinem Sinn,
Sein Weg ist über deinen Wegen;
Wohin du gehst da geht er hin
Und tritt dir überall entgegen.

Drum lass nicht deines Herzens Lust
Dich lenken ab von seinem Lichte,
Und wiss' in allem was du thust,
Du thust's vor seinem Angesichte.

Gib Acht, gib Acht, der Himmel wacht,
Er wacht mit Macht und nimmt in Acht.
O sag nicht er sei fern und hoch
Er ist so nah, so nah uns doch,
Er hält von allen Seiten uns umfangen
Und nirgends ist ihm unser Thun entgangen.

Die weltliche Lyrik der Chinesen charakterisirt der Verf. treffend mit den Worten:

»Lyrisch als unmittelbarer Erguss einer Empfindung gewinnt die chinesische Volkspoesie durch die verständige Sinnesweise einen Anflug von Lehrhaftigkeit und durch den Ausgang von Naturbildern einen Zug zum Beschreibenden und Beschaulichen. Das Grundgefühl, das sie beseelt, ist die Pietät; das sanft sich Hingebende, das Rührende überwiegt bei weitem das Energische, Thatlustige; ein heiteres Behagen wechselt mit klagender Empfindsamkeit.«

Bemerkenswerth sind auch die Gedichte, welche die Strafgerichte des Himmels über die Herrscher verkünden, wenn sie das Volk nicht gut regieren, und diejenigen, in welchen der Sänger fühlt (vor 2500 Jahren), wie doch das Chinesenthum bereits innerlich erstorben sei. Die Chinesen haben sich dem mythologischen Process um einen hohen Preis entzogen, um den Preis eines fortschreitenden Geisteslebens. Daher wurde auch ihre Kunstpoesie ein gelehrtes Versemachen, worin wie im Leben die Convenienz, der Formelzwang, die steife Etikette herrschte.

Wenn der Verf. die erzählende Literatur der Chinesen, die Prosadichtung der Novelle und des Romans erfreulicher nennt, so verkennt er doch nicht, dass Erfindung und Composition nicht das Bedeutendste in den chinesischen Novellen sind. Doch findet er in ihnen manche Situationen vortrefflich gezeichnet und rühmt die Lebendigkeit, Treue, Feinheit und Fülle der Sittenschilderung.

Unter den hierher gehörigen Novellen hebt der Verf. besonders hervor: die Brüder verschiedenen Geschlechtes, die beiden Muhmen, und die glückliche Verbindung.

Dass das Drama in China nicht gedeihen konnte, und sich nur wenig über das Marionettenhafte erhob, zeigt der Verf. mit einleuchtenden Gründen, indem er einige bekannt gewordene Stücke dieser Art eingehender bespricht.

Eine reichere Welt eröffnet sich uns, indem der Verf. zur Schilderung Aegyptens übergeht. Noch ist hier nicht Alles gelichtet, aber sehr viel ist doch bereits zur Aufhellung des Dunkels geschehen, welches so lange über dem geheimnissvollen Aegypten lag und der Reiz der Betrachtung wächst mit der fortschreitenden Erkenntniss.

Zur Einleitung in das Verständniss des ägyptischen Wesens bemerkt der Verf. unstreitig treffend:

»Im Architektonischen und Symbolischen haben wir das lösende Wort für das Räthsel des Aegyptenthums; darin ist seine Stufe in der Entwickelungsgeschichte der Menschheit bestimmt. Die Vergleichung der Sprache und der Religion hat dahin geführt, dass ehe die Semiten und Arier ihre Scheidung vollzogen und in neue grosse Bewegungen eintraten, ein conservativer Stamm sich abermals abtrennte, wie es schon früher durch die Chinesen geschehen war, und dem Semitischen näher stehend als dem höher entwickelten Arischen, die alterthümliche Weise mit sich nahm und einen Ort suchte, wo er dieselben treu bewahren und nach ihrer eigenen Beschaffenheit ausbilden konnte, ohne neue und andere Bahnen einzuschlagen. So ward Aegypten am Nil gegründet. Die Bewegung des mythenschaffenden Geistes findet einen bleibenden Ausdruck im Symbol, in dem Bilde, das ihr Resultat verkörpert; und soll der Niederschlag jener Thätigkeit festgehalten und als solcher bewahrt werden, so darf er nicht bloss im wandelbaren Gemüth, im flüchtigen Wort behalten werden, sondern er verlangt seine Ausprägung in der räumlichen Form, in beharrendem Stoff. Mythus und Symbol verhalten sich schon von Haus aus wie Dichtung und Bildwerk. Der ägyptische Geist bewegt sich nicht mythenerzeugend in fortwährender Regsamkeit, sondern jede Gestaltung wird ihm sofort zum bleibenden Symbol; der Geist bannt die schwankende Erscheinung in feste Form, aber damit verpuppt er sich selbst und die Idee erstarrt im Stein. Das ist das Eine. Das Andere ist das Architektonische. Es geht aus der Gesammtthätigkeit des Volks unter der strikten Herrschaft eines Einzelnen hervor, es bewältigt die Natur durch die Macht des Maasses, es

ist ein Ausdruck strenger Gesetzlichkeit, es zieht alles Besondere und Individuelle in seine Norm und Gemessenheit hinein und unterwirft es dem einmal angenommenen Kanon, es richtet sich auf das Erhabene und Kolossale, es zeigt die Macht des Einen über das Viele durch Wiederholung und Symmetrie, die Ruhe der Dauer ist sein Ziel, sein Werk ist ein Denkmal, ein Symbol dessen, an das es erinnern, das es festhalten soll. Die Aegypter sind das Volk der Erinnerung, der Denkmäler; ihr Sinnen und Trachten ist das Gegenwärtige zu verewigen, darum müssen sie es in den festen Formen der räumlichen Erscheinung ausprägen. Und hier kommt das Land ihnen entgegen. Nicht bloss dass die landschaftliche Natur im Gemüth sich abspiegelt und das Bewusstsein sich in sie versenkt, sie bietet ihm im Kalk- und Granitgestein das Material für ebenso umfassende als dauernde Werke, und die klare trockene regenlose Luft lässt dieselben nach Jahrtausenden bestehen so frisch wie am ersten Tage.« In diesem Zusammenhang führt der Verf. das treffende Wort Bunsens an: »Aegypten ist das Denkmalland der Erde, wie die Aegypter das Denkmalvolk der Geschichte sind.«

Sehr gut zeigt der Verf., wie das Princip des Aegypterthums wie alles Menschlichen der Geist ist; wie aber die Natur seiner Eigenthümlichkeit den entsprechenden Boden und Stoff für die organische Lebensgestaltung gewährte, wie die Naturverhältnisse Aegyptens zur Beobachtung des Standes der Gestirne (zur Astronomie), zur Kunde von Maass und Zahl (Mathematik) führten, wie hier die messende und bauende Thätigkeit des Volkes dem Volk zum Bedürfniss werden musste und wie endlich ein einiger Wille nöthig war, der überall Zeit und Ort bestimmte, wo jetzt gebaut, wo dann die Schleusen geöffnet, die Dämme durchbrochen werden sollten.

Sprache, Hieroglyphik, Religion und Staatsbildung der Aegypter werden dann in lehrreicher Weise entwickelt und mit Recht hervorgehoben, dass das Eigenthümliche und Grosse in der ägyptischen Entwickelung war, dass die Unsterblichkeit, das Geschick der Seele an Osiris angeknüpft, dass der hinabgegangene Gott als der Richter der Todten und Herrscher der Geisterwelt angeschaut ward, mit dem die Seligen vereint das ewige Leben haben. So ward nach dem Verf. das ethische Element zur Hauptsache, und das Tiefste im Gottesbewusstsein hier ausgesprochen. Die Aegypter haben die Unsterblichkeit keineswegs zuerst gelehrt; nach dem Verf. liegt sie dem Geisterglauben der Chinesen und Turanier, dem Todtendienst der Griechen und Römer als menschheitliche Uridee

zu Grunde. Die Aegypter haben nur einmal ein entscheidendes Gewicht auf das Leben nach dem Tode und die Vergeltung in der Ewigkeit gelegt, dann die Seelenwanderung und die Verbindung mit dem Thierdienst hinzugefügt. Dabei ist es mir unbegreiflich, wie die Unsterblichkeitslehre den Israeliten bis in späte Zeiten nach der Ansicht so vieler Neueren unbekannt gewesen sein soll.

Dass Gesang und Musik den Aegyptern nicht fremd waren, zeigt der Verf, eingehend. Besonders bemerkenswerth ist aber, dass der Verf. zeigen konnte, dass die allmälige Entzifferung von Inschriften und Papyrusrollen die Thatsache einer reichen poetischen Literatur der Aegypter festgestellt hat. Auch die Form derselben konnte näher bezeichnet werden. Sie ist nämlich architektonisch in der Symmetrie von Satz und Gegensatz, im Parallelismus der Gedanken, der dem ersten Glied ein entsprechendes zweites hinzufügt, wie es z. B. in einer Inschrift von König Sethos heisst:

Deine Streitaxt war über den Thronen aller fremden Länder;
Ihre Fürsten wurden durchbohrt von deinem Schwerte.

Der Verf. gibt noch andere und zum Theil interessante Proben, von denen wir nur eine Stelle vom heiligen Schreiber Taperumnes ausheben:

Sei gnädig mir, du Gott der Morgensonne,
Du Gott der Abendsonne, Horos beider Welten,
Du Gott der einzig und in Wahrheit lebt!
Erschaffen hast du alles was da ist,
Im Sonnenauge offenbarst du dich.
Ich rühme dich wenn abendlich es dämmert,
Wo friedvoll du zu neuem Leben stirbst;
Du scheidest unter Lobgesang im Meer,
Und deine Barke nimmt dich jubelnd auf.

Aus der epischen Poesie der Aegypter hebt der Verf. besonders die Erzählung des Hofpoeten Pentaur von den Waffenthaten Ramses des Grossen (von Rougé übersetzt) und die Erzählung des Ennana von den Brüdern Anepu und Satu (ein Denkmal aus der Bildungszeit des Moses) hervor.

Auch die Anfänge des Drama haben den alten Aegyptern nicht gefehlt. Sie hatten es freilich nicht in einer ausgebildeten Kunstform wie die Athener, sondern in einer Weise, die an die Mysterien von Eleusis, an die kirchlichen Volksschauspiele des Mittelalters erinnert. Im Todtenbuch ist uns nämlich eine Art göttlicher Komödie erhalten, welche das Geschick der Seele, ihre Wanderungen im Jenseits, das Gericht und die Verklärung in Wechselrede und Wechselgesang darstellt.

Uebrigens zeigt der Verf., dass bei den Aegyptern die Architektur die tonangebende Kunst war und dass Sculptur und Malerei an sie gebunden blieben und ihr Gepräge trugen. In das Nähere der geistvoll charakterisirenden und gründlich unterrichtenden Nachweisungen einzugehen, würde zu weit führen.

Die allgemeine Charakterisirung des Semitenthums, zu welcher nun die Darstellung des Werkes übergeht, kann als eine wohlgelungene bezeichnet werden. Wir heben das treffende Wort hervor: »In der Religion ist das Höchste unter den Semiten erschienen, in Staat, Kunst und Wissenschaft gebührt den Ariern die Palme.« Der Verf. verbreitet sich lehrreich über das alte Babylon, Ninive und Assyrien, Neubabylon, und über die Phönizier und kleinasiatischen Syrer, um etwas länger bei dem Herzen des Semitenthums, bei Israel, zu verweilen.

Der Verf. verkennt nicht, dass das Volk Israel geistig und weltgeschichtlich den Höhepunkt des Semitenthums bildet. Er bekennt, dass es nicht mit Unrecht das Volk Gottes genannt werde, da seine Mission wesentlich eine religiöse gewesen sei und es dieselbe durch Thaten und Leiden erfüllt habe; indem es seine Eigenthümlichkeit zu folgerichtiger und mustergiltiger Erscheinung gebracht habe, sei es dadurch gleich den Griechen und Römern für alle Zeit ein bleibendes Monument in der menschheitlichen Culturentwickelung geworden. Es wird sehr gut von dem Verf. hervorgehoben, dass nicht bloss die Einheit Gottes gegenüber dem Polytheismus festgehalten, sondern auch die Geistigkeit Gottes gegenüber dem Naturdienst mit voller Entschiedenheit erfasst und der Schöpfer und Herr vor allem als der Gesetzgeber für das Leben der Menschen verehrt wurde, so wie den Israeliten die sittliche Weltordnung der Ausdruck seines Waltens und die Erfüllung des Sittengesetzes der rechte Dienst war, den er verlangte, womit zugleich die Freiheit des Menschen anerkannt war. Die Folgerungen hieraus für die Art, wie die Israeliten ihr Geistesleben in äussern Formen ausprägten, geben wir mit den Worten des Verf.: »Diese Erhebung über die Natur in die Freiheit und Innerlichkeit des Geistes liess die Phantasie der Hebräer nicht in der äussern Wirklichkeit ruhen und in deren Formen dem Gedanken dauernde Gestalt geben; das plastische Vermögen blieb bei ihnen unentwickelt und mit ihm der Sinn für den architektonischen Aufbau und die Vollendung eines Kunstwerks in der völligen Durchbildung des Stoffs durch die Form. Die Einbildungskraft lebte und webte in der Gemüthswelt und arbeitete für die innere Anschauung; die Religion des Geistes führte zur Kunst des Geistes, zur Poesie,

welche die Gedanken der Seele und die Bewegungen des Herzens kund thut und kühnen Schwungs dem Fluge der Vorstellungen folgt. Es ist darum nicht das plastische Epos, das sich bei den Ariern findet, sondern die musikalische Lyrik das Ergebniss der hebräischen Gemüthsstimmung und Weltauffassung; es ist die Innerlichkeit des Gemüths in seinem Verhältniss zu Gott, es ist die Weihe des Irdischen durch seine Beziehung auf das Ewige und der sittliche Gehalt, wodurch diese Lyrik das religiöse Gepräge und die classische Grösse für alle Zeit erhält. Sie ist hymnisch in dem Preise Gottes, für den sie alle Pracht und Fülle der Natur verwerthet, sie ist dialektisch, insofern es ihr weniger um die Schönheit als um die Wahrheit, um das Heil der Seele, um die Erbauung des Gemüths zu thun ist. In ihrer Erhabenheit herrlich und in ihrer Geistigkeit unbekümmert um die äussere Erscheinung findet sie eine eigenthümliche Form, indem sie unbefangen nur nach dem Höchsten trachtet.«

Von diesem Gesichtspunkte aus schildert nun der Verf. in eingehender Weise für seine Zwecke das gesammte Hebräerthum, wie es in seinen Schriftdenkmalen in unvergänglicher Weise sich ausgeprägt hat, wobei er es an Hervorhebung sinnvoller und erhabener Belege nicht fehlen lässt.

Nach einer allgemeinen Schilderung der Arier in der gemeinsamen Urzeit, welche mit sprachlichen Untersuchungen verknüpft wird, wendet sich der Verf. zur Betrachtung der Indier.

Die Schilderung der Indier, ihres Landes, ihrer Religion und ihres Geisteslebens, ihrer Kunst und Dichtung ist von grosser Anziehungskraft. Aus den Veden theilt der Verf. eine Reihe von (übersetzten) Stellen in gebundener Sprache mit, welche uns die Uranschauung der Indier lebendig vergegenwärtigen. Wie der Verf. bemerkt, glaubt man den Ton der Psalmen zu vernehmen, wenn ein Gebet an Varuna anhebt:

Ja weis' und gross sind deine Schöpferthaten,
Die Erd' und Himmel auseinander stülpte,
Er stiess hinauf den hellen weiten Lichtraum,
Und theilt und breitet Land und Sternenhimmel.

Innige Frömmigkeit athmet ein anderes Gebet, welches beginnt:

Ob wir auch oft, o Varuna,
Verletzen dein Gebot, o Gott,
Wir Menschenkinder Tag auf Tag:

O gib uns nicht dem Tode preis,
Nicht preis dem Schlag des Rasenden,
Und nicht des Wüthrichs wildem Zorn!

Eine tiefe Ueberzeugung von der Liebe Gottes drückt das Gebet aus:

Lass mich noch nicht, o Varuna,
Eingehen in des Staubes Haus,
Gib Gnade, Allmächtiger, Gnade!

Ich ging, du starker lichter Gott,
Aus Schwachheit auf dem falschen Weg,
Gib Gnade, Allmächtiger, Gnade!

Ob ich in Wassers Mitte stand,
Kam über mich des Durstes Noth,
Gib Gnade, Allmächtiger, Gnade!

Wenn dein Gesetz wir brechen je
Gedankenlos in Schuld verstrikt,
Gib Gnade, Allmächtiger, Gnade!

Nach der Auffassung des Verfassers sind die Götter der Veden allerdings Naturmächte, aber er verkennt nicht, dass die Verehrung derselben über das nur Sinnliche emporsteigt und sich zum Geistigen erhebt, von dem sie ausgegangen. Der Geist waltet dem Indier im Element, er ist sein Organ oder seine Verkörperung. Varuna ist der Allumfasser, den wir im griechischen Uranos wiederfinden. Um Varuna sind die Lichtgenien versammelt, die Aditjas, die Ewigen. Wie wir in materielle Gebiete kommen, findet sich auch im Mythus ein mehr sinnliches Element und eine mehr menschenähnliche Gestaltung der Götter. Prachtvoll wird in einem mitgetheilten Gedicht die Morgenröthe als Gattin geschildert, wobei die indische Anschauung wieder zum Ausdruck kommt in den Versen:

Menschen, die die frühern Morgenröthen
Glänzen sahen, sie sind gestorben, sterben
Werden, die die heut'gen sehen; die Morgenröthen
Selbst sind ewig! Kennt die Göttin doch kein Alter,
Kommt in frischer Jugend immer wieder,
Trägt der Sonne goldne Strahlenfahne.

Die drei Welten sind den alten Indiern die Regionen des Lichts, des Luftmeers und der Erde. Die Luft ist ursprünglich Indras Gebiet. Indra ist der Allherrscher:

Wenn, Indra, hundert Himmel dir wären und hundert Erden auch
Nicht tausend Sonnen, o Blitzschleuderer, fassen dich,
Nicht das Geschaffene, Welten nicht.

Seine Hand umspannt Himmel und Erde. Alle Kräfte sind ihm vereint, er gibt Liebe um Liebe, er trifft den Bösen, und Segen und Ruhe den Guten. Er ist der Wahrheit Sohn, des

Guten Herr. Seine Wohlthaten sind so wenig zu zählen wie die vergangenen Morgenröthen früherer Tage. Die ganze Schöpfung ist Indra's Gestalt. Die Guten gehen nach dem Tode in Jama's Reich ein, wo alles Verlangen gestillt und jeder Wunsch befriedigt ist, die Bösen gelangen nach Nirkuti. Auf Erden ist das Feuer Hauptgegenstand der Verehrung. Sein Name ist Agni (ignis). Neben Agni kam auch Soma (der Somatrank von der Somapflanze) zur göttlichen Verehrung. Er beflügelt den Geist, dass er jedes Hinderniss überschreitet. Schon den Veden gehört die Vorstellung an, dass man durch das Opfer Einfluss und Macht auf die Götter gewinne. Dazwischen fehlt es nicht an Liedern ironischen Humors, worin die Ausartung des Priesterthums gegeisselt wird. In der Feier des heiligen Wortes, in welchem der Geist offenbar wird, erblickt der Verf. schon einen Vorklang der johanneischen Lehre vom Wort als der sich aussprechenden Vernunft Gottes. Dass sich an den Glauben an die Macht des Wortes auch der Glaube an Wirksamkeit der Besprechungen und Zauberformeln anschloss, kann nicht befremden.

Hieran knüpft sich die Betrachtung des bedingenden Heldengesangs, der Todtenfeier und des Erwachens der Philosophie. Interessante dichterische Belegstellen fehlen dabei nicht. In Bezug auf das Erwachen der Philosophie sind besonders drei mitgetheilte Lieder bemerkenswerth.

Die Schilderung des indischen Heldenthums und des Volksepos wird von dem Verf. mit reichen Erläuterungen und Belegen ausgeführt. Wie tief empfunden ist die Sprache der Damajanti zu ihrem Gemal Nal:

Mein König, wenn du müde bist, mein Gatte, wenn dich Hunger quält,
Und wenn du an verlornes Glück im Walde hier mit Kummer denkst,
Dann lass zu deiner Pflege mich, zu deinem Troste bei dir sein.
Der Aerzte beste Arzenei ist für den Mann doch nicht so gut,
In jedem Leid, in jeder Noth, als ein geliebtes treues Weib.

Heldenkraft spricht sich im Ramayana des Valmiki aus:

Wer furchtsam ist und ohne Kraft, der füge sich in sein Geschick;
Wer tüchtig ist mit eigner Kraft das Schicksal zu bewältigen,
Der ist ein Mann, den nie ein hart Verhängniss seines Glücks beraubt.
Die Welt soll heut' von meiner Kraft des Schicksals Macht bewältigt sehn.

Bezeichnend sind die Tröstungen Rama's für die Weltanschauung der Indier:

Wie jede Frucht, indem sie reift, dem sichern Fall entgegengeht,
So kommt der Mensch von der Geburt dem Tode näher jeden Tag,
Und wie ein festgestütztes Haus doch endlich morsch zusammenbricht,
So schwindet auch der Mensch dahin, dem Tod und Alter unterthan.....

Was klagest du um andere? Dich selbst beklage, dessen Zeit
Und dessen Leben, wo du stehst, und wo du gehest, stets vergeht.
Denn dich begleitet überall der Tod; er setzt sich mit dir hin,
Und wenn du noch so ferne ziehst, der Tod kehrt wieder mit dir heim etc.

Die Schilderung des Brahmanenthums und des Buddhistenthums ist reich an interessanten Zügen. Besonders sind die ethischen Lehren der Brahmanen, z. B. die Feindesliebe bemerkenswerth. Die Deutung, welche der Verf. dem Buddhismus gibt, wonach er nicht der Nihilismus wäre, als welcher er meist aufgefasst erscheint, hat Vieles für sich. Für entscheidend hält der Verf., dass Buddha sich zur Lehre des Kapila bekannt habe, welcher die Seelen in ihrer individuellen Vielheit als ewige Principien angenommen, und den Eingang in das reine geistige Sein aus dem Treiben der Aussenwelt für den Zweck des Lebens gehalten habe. So komme die Seele durch Nirvana wahrhaft zu sich selbst.

Der Verf. geht zu Vischnu und Siva, zum Abschluss des Epos, zur Bhagavadgita und zu den Puranas fort.

Er zeigt, wie die Fortbildung des alten mythologischen Volksglaubens neben der priesterlichen Speculation des Brahmanenthums statt fand um die Zeit von Buddha's Auftreten und bald nachher mächtig wurde und zwar so, dass am Himalaja und im Dekan der Sivacultus, am Ganges die Verehrung Vischnu's der Mittelpunkt der Religion ward. Die Brahmanen zogen, um der Ausbreitung des Buddhismus zu begegnen, beide mehr realistische Göttergestalten in ihr eigenes, idealistisches System herein. In Brahma wurde nun die weltschöpferische Macht angebetet, und die Erhaltung und Fortgestaltung der Welt fiel Vischnu zu. Er herrschte im Leben der Natur, war der milde hilfreiche Gott, sein Wirken ging von der Natur auf die Geschichte über. So ward er der Träger der sittlichen Weltordnung. Alles Gottwürdige, was in der Vergangenheit geschehen war, erschien als Vollbringen Vischnu's. So bildete sich in Indien die Idee einer Menschwerdung Gottes. Nach und nach nahmen die Brahmanen acht solcher Verkörperungen oder Avataren des Gottes an. In Siva hoben die Brahmanen die verheerende und zerstörende, das Endliche ins Gericht führende, aus dem Tode aber neues Leben erzeugende Macht hervor. Brahma, Vischnu und Siva erhielten auch weibliche Hälften zugesellt, Saravati, Lakschmi, Bhavani etc.

Dieser Umgestaltung der Mythologie gemäss wurde nun auch das Epos überarbeitet, welches nun, überfüllt und mit überwuchert von Episoden, vollends ins Maasslose ging. Der Verf. stellt einige

Sprüche aus der Bhagavadgita zusammen, die zum Prachtvollsten gehören, was die indische Poesie in dieser Art hervorgebracht hat.

Nicht minder trefflich zeigt der Verf., was die Indier in der Lehrdichtung, in Fabeln und Märchen geleistet haben. Von ihrer Spruchdichtung gibt er Proben, welche zu dem Geistvollsten gehören, was verwandte Dichtung überhaupt producirt hat. Hier nur einige derselben:

Wie der Schatten früh am Morgen
Ist die Freundschaft mit dem Bösen,
Stund' auf Stunde nimmt sie ab:
Aber Freundschaft mit den Guten
Wächset wie der Abendschatten,
Bis des Lebens Sonne sinkt.

Ungebeten kommt die Sonne und erschliesst der Blume Kelch,
Und der Mond erquickt am Abend ungebeten sie mit Thau;
Ungebeten strömt der Regen allerquickend auf das Land,
Also thut der Herzensgute ungebeten Gutes auch.

So wie die Flamme das Licht auch umgewendet hinaufstrahlt,
So vom Schicksal gebeugt strebet ein Edler empor.

Edler Menschen Sinn ist im Glücke lotosweich,
Aber wird beim Ungemach hart und stark, Felsen gleich.

Auch das indische Drama wird von dem Verf. gut charakterisirt. Es hat die Elemente des Epischen und Lyrischen nicht zur völligen Durchdringung gebracht. Die Energie des selbstbewussten freien Lebens fehlt. Dagegen ist tiefsinnige Betrachtung, Innigkeit der Empfindung, Phantasiefülle und das Wohlgefallen an der Schönheit sprachlicher Darstellung in reichem Maasse vorhanden. Die Dramaturgen der Indier (auch die fehlen nicht) unterschieden 18 Spielarten des niedern Lustspiels und 10 Arten des höheren Schauspiels. Kalidasa (der Dichter der einzigen Sakuntala) ist der Höhepunkt des indischen Drama's. Ausser Sakuntala dichtete Kalisada auch das Drama Vikramorvasi (Held und Nymphe), welches nach dem Verf. noch musikalischer, leidenschaftlich bewegter und singspielartiger als Sakuntala ist.

Den Schluss der Schilderung Indiens bildet die Betrachtung der Musik und der bildenden Kunst, nicht weniger lehrreich als das vorausgegangene.

In der Schilderung Iran's, welche den Schluss des ersten Theiles des vorliegenden Werkes bildet, ist vor Allem bemerkenswerth, dass die Iranier mit Recht mit den Germanen verglichen werden, wie man in den phantasiereichen Indiern die asiatischen Griechen gesehen hat. Der Parsismus des Zarathustra erscheint dem Verf.

als die Rückkehr zum ursprünglich Einen, die Erkenntniss seiner Geistigkeit und damit die Erhebung über die Natur, die Betonung des Sittlichen und damit des Kampfes zwischen Gut und Böse. Zarathustra führte die widerstreitenden Mächte auf die Einheit der Principien zurück, indem er Wissen und Gewissen nicht trennte, den Geist des Wahren als den des Guten erfasste und als den einigen Quell und Grund des Lebens, als den Schöpfer und Herrn der Wesen verkündete. Er nannte ihn Ahura Masda, den Lebendigen Weisen. Die ältere Auffassung, als ob im Parsismus ein Dualismus des Guten und Bösen gelehrt werde, ist hier mit Recht verschwunden. Dem Guten steht das Böse, dem Wahren das Falsche gegenüber, aber keineswegs als gleichberechtigt, vielmehr wie dem wahrhaft Seienden das Nichtseiende, nicht Seinsollende, das überwunden werden soll. Doch lag die Gefahr des Rückfalls in den Dualismus, was der Verf. nicht hervorhebt, nahe, weil es an der Nachweisung fehlt, wie das Böse entstanden ist. Die Menschen werden indess als frei vorausgesetzt. Ihnen ist die Wahl gegeben zwischen dem Guten und Bösen, sie sollen sich für das Gute entscheiden, und durch Reinheit in Gedanken, Wort und That das Böse bekämpfen, das Reich der Wahrheit fördern. So als Diener, Priester, Helden des Lichts erlangen sie die Unsterblichkeit und Vollendung in der Lebensgemeinschaft Ahuramasda's, der sie zu sich aufnimmt in das ewige Leben.

Die Nachfolger Zarathustra's hielten sich aber wieder mehr an das Aeusserliche und entwickelten allmälig ein ausgesponnenes System leiblicher Reinigungen in starren Satzungen und Formeln.

Hieran schliesst der Verf. in eingehender Weise die Schilderung der iranischen Heldensage und gibt befriedigende Nachweisungen über die Gestaltung der bildenden Kunst der Iranier bis hinab zu den Sassaniden.

Niemand wird das vorliegende Buch ohne reiche Belehrung aus der Hand legen. Es löst die Aufgabe, die es sich gestellt hat, mit Einsicht, Geschmack und Geschick. Da es für das grosse Publikum der Gebildeten geschrieben ist, so konnte sich der Verf. allerdings der näheren Angaben seiner Quellen enthalten. Für den Gelehrten würde das Werk an Werth gewonnen haben, wenn er in einem Anhang auf einigen Bogen seine Quellen genau angeführt hätte. Wir sehen der Fortsetzung und Vollendung des geistvollen Werkes mit Verlangen entgegen und wünschen dem rastlos thätigen Verf. hierzu Ermuthigung und kräftige Ausdauer.

VII.

Ueber die Baader'sche und Herbart'sche Philosophie.

Entgegnung auf die Erklärung Thilo's

in dem 2. Hefte des II. Bandes der Zeitschrift für die exacte Philosophie im Sinne des neueren philosophischen Realismus. In Verbindung mit mehreren Gelehrten herausgegeben von Dr. Allihn und Dr. Ziller. Leipzig, Pernitzsch 1861.

Herr Thilo hat ganz richtig errathen, dass ich der Verfasser der kleinen Schrift: Beleuchtung des Angriffs auf Franz Baader in Thilo's Schrift: Die theologische Rechts- und Staatslehre etc. mit Hinweisungen auf Herbart etc. (Leipzig, literarisches Institut 1861), bin. Es lag nicht in meiner Absicht, diese kleine Schrift anonym erscheinen zu lassen. Dass es doch geschah, hat seine Ursache in einem Versehen in der Druckerei, das mir zu spät bekannt wurde, um es ohne Unbequemlichkeit noch gut machen zu können. Die Absicht, mich als Verfasser zu verleugnen, hatte ich nie und konnte auch annehmen, dass mich jeder mit der philosophischen Literatur in Deutschland Vertraute leicht als Verfasser erkennen werde.

Wenn nun Herr Thilo mich »die sogenannte« Philosophie Baader's als das höchste Produkt des philosophischen Geistes hinzustellen versuchen lässt, so kann ich nicht einräumen, dass er den Sinn meiner Behauptung genau wiedergegeben hätte. Ich räume ja ein, dass das höchste Produkt des philosophischen Geistes der streng wissenschaftlichen und systematischen Gestaltung nicht entbehren dürfte, dass aber Baader dieser Anforderung nicht genügt hat. Ich suche ihn wegen dieser Unterlassung nicht zu rechtfertigen, sondern höchstens zu entschuldigen und verweise darauf, dass darum doch die Lehren Baader's durch ein innerliches Band in einem Grade mit einander verknüpft sind, dass

man zu der Behauptung berechtigt ist, Baader sei in allen seinen Schriften mit sich selbst zusammenstimmender, als man dies von den meisten Philosophen sagen könne, welche ihre Lehren in systematischer Gestalt aufzustellen versucht haben. Kant ist nichts weniger als mit sich selbst übereinstimmend, auch wenn man bloss auf die Schriften von ihm sieht, welche seit der ersten Ausgabe seiner Kritik der reinen Vernunft (1781) erschienen sind. Fichte ist nicht arm an Abweichungen und an Widersprüchen mit früher von ihm ausgesprochenen Lehren. Schelling vollends veränderte mehr oder minder seinen Standpunkt zu wiederholten Malen. Hegel ist keineswegs mit sich selbst so zusammenstimmend, als man nach seinem Pochen auf Systematik erwarten sollte. Von Herbart allerdings ist das Gleiche nicht zu sagen. Wenn sich seine Lehre in gewissem Sinne selbst widerspricht, so kann man doch nicht sagen, dass Herbart in seinen verschiedenen Schriften mit sich selbst nicht übereinstimme. Unstreitig zeichnet ihn diese Uebereinstimmung mit sich selbst vor vielen namhaften Philosophen aus. Ich wüsste im Augenblicke nicht einen einzigen erheblichen Selbstwiderspruch in den Herbart'schen Schriften nachzuweisen. Wenn man von einem Leibnizischen Systeme der Philosophie spricht, so darf man meines Erachtens trotz des Mangels an systematischer Gestaltung mit mindestens gleichem, ja mit grösserem Rcchte von einem Baader'schen Systeme der Philosophie sprechen. Und dieses Baader'sche System stelle ich allerdings in Rücksicht seines reichen Wahrheitsgehaltes über die Systeme des Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel und Herbart, ohne ihm darum eine materielle Irrthumslosigkeit vindiciren und ohne läugnen zu wollen, dass es wie in formaler so auch in materialer Beziehung der Läuterung, Umbildung nnd Fortbildung bedürftig ist. Ich bin nicht der Erste, der Baader's Lehren als eine bedeutende Erscheinung erkannt hat, und ich werde sicher nicht der Letzte sein, der ihnen Bedeutung zugesteht. Die geistvollsten und berühmtesten Zeitgenossen Baader's waren eine Stimme darüber, dass in diesem urkräftigen Geiste eine seltene Genialität walte und wenige von ihnen sind von den Einwirkungen des Baader'schen Geistes unberührt geblieben. Es kann Herrn Thilo nicht leicht unbekannt sein, dass Männer wie Jakobi, Claudius, Lavater, Kanne, Schubert, Raumer, Schlegel, Humboldt, Schelling, Steffens, Troxler, Eschenmayer, Molitor, Passavant, Möhler, Kerner, Hegel, Marheineke, Daub,

Görres, Ringseis, Sailer, Adam Müller, Adolph Wagner, Varnhagen, selbst Göthe und viele Andere die bedeutende Begabung Baader's anerkannten und selbst Herbart, der ihn persönlich kannte, hat dieselbe nicht schlechtweg in Abrede gestellt [1]). So lange aber von bedeutenden Männern Bedeutendes, wie von unbedeutenden Unbedeutendes ausgeht, wird Hr. Thilo die Welt nicht dahin überreden, dass Baader's Lehre »insoweit ihre philosophischen Principien in Betracht kommen, ein unbedeutendes Wasserreis sei, welches der absolute Idealismus getrieben habe.« Sollte Baader aber von Hrn. Thilo als bedeutend anerkannt werden wollen, wenn man nur von seinen philosophischen Principien absehe, so möchte man doch erfahren, worein er denn diese Bedeutung zu setzen geneigt wäre. Ein Wasserreis, welches der absolute Idealismus soll getrieben haben, kann Baader's Lehre schon darum nicht sein, weil sie ihrer Grundlage nach älter als der absolute Idealismus der deutschen Philosophie ist. Fortlage [illegible] Baader so ziemlich oder doch halb und halb als [illegible] erscheinen lassen, die Meisten haben bis zu [illegible] in der Schrift: Baader im Verhält[illegible] Schelling, ihn zum Schellingianer [illegible] Thilo will nun die Entdeckung gemacht [illegible] Hegelianer oder ein Seitenzweig des [illegible] Aber Baader gehört keinem dieser Sy[illegible] auch kein Seitenzweig eines derselben. Die Grund[illegible] sind, wie gesagt, älter als die Systeme der [illegible] Philosophen, wie schon sein merkwürdiges Tagebuch [illegible] und neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts [illegible], was seine frühesten Schriften bestätigen und ebenso [illegible] Polemik gegen Fichte, Schelling und Hegel deut-

---

1) Im Jahre 1824 fand zu Berlin eine Begegnung Hegel's, Herbart's und Baader's statt, in welcher Baader nach der Ueberlieferung eines Augenzeugen eine den beiden anderen Philosophen überlegene Rolle spielte. Diese Nachricht ist mir von dem vollkommen glaubwürdigen Augenzeugen selbst mitgetheilt worden und stimmt auch ganz mit der stets schlagfertigen Art Baader's überein, der sich Jedem, wer er auch sein mochte, im persönlichen Gespräche überlegen zu zeigen pflegte.

2) Baader's Tagebücher aus den Jahren 1786 bis 1793 im 11. Bande seiner s. Werke. Vergl. Baader als Begründer der Philosophie der Zukunft: Sammlung von Recensionen über Baader's Werke. Leipzig, Bethmann 1856, worin man die anerkennendsten Urtheile berühmter Gelehrten über den Inhalt der Baader'schen Tagebücher finden kann.

ich hervorgeht. Wer sich einmal mit Hrn. Thilo überzeugt hätte, dass das Reale nicht als ursprünglich mit einer innerlichen Mannichfaltigkeit und ebensowenig als mit einem ursprünglichen Triebe nach Causalität behaftet gedacht werden dürfe, dem mag es allerdings gleichgültig sein, »ob Andere das Erscheinende aus dem Seienden durch Emanation oder Evolution oder Eduktion oder Produktion oder sonstwie erklären.« Wer aber erkannt hat, dass die Realen Herbart's, welche nichts Geringeres als trotz ihrer Endlichkeit absolute Positionen, also absolute Wesen, gleichviel ob man sie Substanzen nenne oder nicht, sein sollen, undenkbar sind, wer erkannt hat, dass man mit den Realen Herbart's nicht einen einzigen Schritt vorwärts zur Erklärung der Welt thun kann, ohne sich in die ungeheuerlichsten Widersprüche zu verwickeln und also in Wahrheit nichts zu erklären, wer erkannt hat, dass ein Dualismus von Gott und Welt (Inbegriff der Realen), der auf Seite der Welt pluralistisch ist, in Ewigkeit die Vernunft nicht befriedigen kann und dass ohne Gott nichts zu sein und zu bestehen vermag, dem wird es eben nicht gleichgültig sein, in welcher Weise Gott als Urheber der Welt gedacht werde. Dass die Logik des Hrn. Thilo nicht überall Stich hält, wird man leicht erkennen, wenn man nachsehen will, wie er mir den Gebrauch des Ausdrucks: Persönlichkeitspantheismus, auslegt. Ich behaupte, dass es in der neueren Philosophie Richtungen und Gestaltungen des Denkens gibt, die man füglich als Persönlichkeitspantheismus bezeichnen könnte. Ein bemerkenswerthes Beispiel eines solchen Persönlichkeitspantheismus finde ich in des übrigens höchst geistreichen, ja genialen Fechner's Lehren, wie er sie besonders in seinem Werke: Zend-Avesta und in seiner Schrift: Zur Seelenfrage, dargelegt hat. Aber ich stimme diesen Lehren nicht zu. Hr. Thilo hat ganz recht, in diesen Lehren widersprechende Bestimmungen zu finden. Aber mache ich mich darum eines Widerspruches schuldig, weil ich zeige, dass eine solche Lehre oder solche Lehrer vorhanden sind, welche sich eines Widerspruches schuldig machen? Widerspricht sich Hr. Thilo etwa selbst, wenn es ihm gelingt, Andern Widersprüche nachzuweisen?

Hr. Thilo hält eine Verständigung mit mir für unmöglich, weil er bei mir die Anerkenntniss des principii contradictionis evitandae nicht voraussetzen zu können und also bei mir ein deutliches Bewusstsein über den Begriff des Widerspruchs nicht anzutreffen glaubt. Allein wenn er meine Schriften gelesen hätte, so würde er gefunden haben, dass ich überall dieses Princip verthei-

dige und mit aller Entschiedenheit in Schutz nehme [1]). Ich räume nur nicht ein, dass ich diesem Princip dadurch widersprochen habe, dass ich das Auseinandertreten des Indifferenten in (concrete) Gegensätze und deren Vermittelung zu einer höheren Einheit als die Form aller Entwickelung im Leben der Natur und des Geistes anerkannt habe [2]). Wenn man Hegel's Widerspruchslehre ver-

1) Grundriss der allgemeinen reinen Logik als Leitfaden für akademische Vorlesungen, von Fr. Hoffmann. Zweite Auflage. S. 15—21. Vergleiche: Einleitung zum 2. Bande der sämmtlichen Werke Baader's.

2) Erkennt man dies nicht an, so macht man unvermeidlich das Todte, Leblose, Ideelose, Geistlose zum Ursprünglichen, wahrhaft Seienden und in seinem ursprünglichen Tode Unveränderlichen, und reducirt alles Leben, alle Bewegung, alles Werden auf blossen Schein, den man nicht einmal erklären kann. Die Welt wird zum Gespenst. Eine solche todte, gespensterhafte Philosophie kann sich nicht entfernt mit den lebensvollen Begriffen der Baader'schen Philosophie messen, wenn sie auch zehnmal ausgebildeter und in systematischer Gestalt über alle philosophischen Disciplinen ausgebreitet wäre. Wie schwach im Grunde Herbart's Lehre von den Realen und von den angeblichen Widersprüchen der Erfahrung begründet ist, hat Trendelenburg in seinen logischen Untersuchungen, dann in seiner Geschichte der Kategorienlehre (im 1. Bande seiner Historischen Beiträge zur Philosophie S. 350), und in seiner Abhandlung über Herbart's Metaphysik und eine neue Auffassung derselben (im 2. Bande der Histor. Beiträge zur Philosophie S. 313—351) scharfsinnig gezeigt.

In nicht zwanzig Zeilen hat Trendelenburg die Herbart'sche Metaphysik (Histor. Beiträge I. 350) widerlegt, die ich ihrer Prägnanz wegen hierhersetze: »Dieser Conflikt der psychologischen Thatsache und der metaphysischen Forderung ist in dem ganzen Standpunkt Herbart's gegründet. Die Sache läuft zuletzt in die Grundfrage aus, ob That das Ursprüngliche ist, das aller Welt zu Grunde liegt, oder Ruhe. Ist es die That, so ist es nicht das Gesetz der sich gleich bleibenden Identität, durch das sie mit ihrer Bewegung in jedem Punkte durchbricht. Ist es das Gesetz der Identität und damit die Ruhe, so ist nicht einmal der Schein der Thätigkeit und Bewegung zu begreifen. In dieser einfachen Frage drängt sich die Entscheidung über Herbart's metaphysischen Standpunkt zusammen; und wer die Folgen zu übersehen vermag, kann sich von hier aus in ihr zurechtfinden. Die Grenzen, innerhalb welcher das Identitätsgesetz berechtigt ist, sind bei Herbart verkannt, wie wir bereits anderswo (Logische Untersuchungen. Abschnitt X. Band II. S. 95) nachgewiesen, und damit sind alle die künstlichen Veranstaltungen seiner Metaphysik vergeblich.« — Fichte geht von der ruhelosen Bewegung, Herbart von der bewegungslosen Ruhe, Baader von der Bewegung in der Ruhe und der Ruhe in der Bewegung aus. So lange man diesen tiefsinnigen Begriff vermöge einer tödtenden Verstandesabstraction für einen sich widersprechenden hält, so lange kann die Philosophie nicht über die Extreme des

wirft, so muss man nicht nothwendig der Herbart'schen Fassung des Princips des zu vermeidenden Widerspruchs beipflichten. Auch Trendelenburg, Ulrici und Fechner widersprechen der Hegel'schen Widerspruchslehre und widersetzen sich dennoch der Herbart'schen Fassung des Gesetzes des Widerspruchs. Sollten sich diese namhaften Denker damit in Widersprüche verfangen haben? Wenn Hr. Thilo dies zeigen kann, so zeige er es. Meines Wissens ist nirgends von einem der Anhänger Herbart's die Kritik der Herbart'schen Philosophie von Ulrici in seiner Geschichte der neuern Philosophie, ebenso wenig jene von Trendelenburg in verschiedenen Schriften, anderer namhaften Gegner nicht zu gedenken, umfassend und wahrhaft widerlegt worden.

Wenn Hr. Thilo zeigen will, ich wisse nicht, wovon die alte Logik und mit ihr Herbart spreche, wenn von einem zu vermeidenden Widerspruch die Rede sei, und wenn er meint, mich richtig verstanden zu haben, wenn er mir insinuirt, ich wolle an die Stelle der Forderung, dass man im Denken solche Begriffe vermeiden müsse, in welchen das eine Merkmal das andere aufhebt, die Forderung setzen, dass Menschen und Thiere und die Dinge in der Welt überhaupt nicht miteinander und mit Gott in Zwiespalt und Disharmonie sein sollen etc., so ist das ein ziemlich colossales Missverständniss. Nicht an die Stelle der ersten Forderung will ich die zweite gesetzt wissen, das wäre grausenhafter Unsinn, sondern beide Forderungen sollen, jede in ihrer Sphäre beachtet und erfüllt werden, d. h. es soll in der gesammten Wissenschaft kein logischer Widerspruch als Wahrheit gelten gelassen und zugelassen werden, es soll aber auch nicht übersehen werden,

---

Heraklitismus und Eleatismus, des Fichtianismus und Herbartianismus hinauskommen, so lange kann auch der ächte Theismus nicht verstanden werden. Herbart hat zwei Anfänge, den einen für das Wissen, den andern für den Glauben. Für das Wissen war im Anfange nicht das Wort, nicht der Sinn, nicht die Kraft, nicht die That, sondern das kraft- und thatlose Sein, die Bewegungslosigkeit, die Ruhe der Realen. Für den Glauben war gleichwohl nicht in den Realen, sondern in Gott im Anfang das Wort, der Sinn, die Kraft und die That. Aus der geglaubten Wirkung des geglaubten Gottes und den gewussten, dem Sein nach unveränderlichen ideelosen und kraftlosen Realen komponirt nun Herbart die Weltordnung, so dualistisch, als nur immer Anaxagoras dualistisch construirte, nur mit dem Unterschiede, dass für Anaxagoras die Existenz Gottes nicht bloss geglaubt, sondern gewusst wird, und dass er statt der Realen die Homöomerien statuirt, wonach denn auch die Wirkung oder Thätigkeit Gottes auf die Homöomerien eine andere Bedeutung erhält.

dass im Leben der Natur und des Geistes hienieden faktisch Widerstreite walten, welche überwunden und zur Harmonie versöhnt werden können und sollen. Ich weiss wohl, was sich alles in unserer Zeit gegen den Gedanken auflehnt, es sei weder mit der Natur, noch mit dem Geiste mehr res integra, und noch mehr gegen den Gedanken, dass die Entartung des geschaffenen Geistes die Natur in Mitleidenschaft gezogen habe. Allein mit welchem Rechte will denn Herbart von der Erwerbung eines künftigen besseren, seligen Lebens sprechen, wenn das diesseitige Leben nicht jener Seligkeit ermangelt, und wie könnte es derselben anders ermangeln, als wenn hier unausgeglichene Widerstreite walten, deren Ursache in unveränderlichen Naturgesetzen suchen zu wollen so viel hiesse, als ein seliges Leben für alle Ewigkeit für unmöglich erklären. Man leugnet nicht, dass das Böse in den Menschen in verschiedenen Graden wirklich sei. Man leugnet nur, dass es überhaupt anders sein könne, man erklärt in einem Athem den Menschen für frei und doch alle Handlungen für nothwendig und will doch wieder in einem künftigen jenseitigen Leben die Möglichkeit eines heiligen und seligen Lebens nicht fallen lassen. Eine naturalistische, weil realistische Metaphysik, die nichts von einem Wesensunterschied der Natur und des Geistes weiss und wissen will, sträubt sich seltsamer Weise gegen die Lehre, dass die bewussten Wesen harmonisirende und wohlthätge, wie disharmonisirende und übelthätige Wirkungen zu üben vermögen. Man weiss nicht recht, findet diese naturalistische Metaphysik es so gar liebenswürdig, dass sich so viele Thiere untereinander oder ohne Gegenseitigkeit auffressen und der Mensch sich stark genug an diesem Opferwesen betheiligt, oder macht er nur ein freundliches Gesicht zum üblen Spiele und erklärt die Trauben für sauer, weil sie zu hoch hängen. Aber wenn man einmal das Gebiet dieser Betrachtungen betreten wollte, so könnte man noch viel andere und zum Theil viel herbere Dinge zur Sprache bringen, für deren Erklärung die Herbart'sche Philosophie, mindestens in der Auffassung Thilo's, schlechterdings keine Mittel besitzt und worüber sie im Bewusstsein ihrer dicken Unwissenheit nur mit trostlos öden und frostigen Abstractionen hinweggehen kann. Selbst Taute schiebt die hiehergehörigen Erscheinungen auf die Schuld dessen, dass die Natur in ihren Werken lange keine Meisterin sei. Woher, sagt er, hätte sie doch sonst so viele Unformen, Widerwärtigkeiten, Missstände? (Religionsphilosophie von Taute II. 208). Aber ich frage: warum ist sie keine Meisterin, da doch Gott nach Herbart's und Taute's Glauben den Inbegriff der Realen, die

Natur, nach den Zwecken seiner Weisheit und Liebe geordnet hat? Wie soll mich die Antwort Taute's (Religionsph. I., 517) befriedigen, wenn dies die Antwort sein soll: »Die Region des wirklichen Geschehens ist der Ort und die eigentliche Werkstätte der Geheimnisse der Natur, der Mutterschooss, von welchem anorgische, organische und geistige Gebilde empfangen und gepflegt werden, bis sie reif sind, um in die Erscheinung durchzubrechen und dort ihren Glanz oder ihre Schrecknisse zu entfalten.« Wie kommen sie dazu, muss ich fragen, Schrecknisse zu entfalten, da sie ja doch nach Taute nicht mehr in ihrem wilden Zustande wirken, wenn je ein solcher gewesen wäre [1]), sondern von Gottes Weisheit und Liebe nach seinen höchsten Zwecken geordnet sind? Hätte Hr. Thilo auch nur jene Stellen in den Sendbriefen des hl. Paulus berücksichtigt, in welchem von dem Leibe des Todes, von den Seufzern der Creatur (Natur) und ihrem Sehnen nach der Offenbarung der Kinder Gottes die Rede ist, so würde er das Auffressen der Thiere untereinander nicht so unschuldig und harmlos gefunden haben, und wenn ich voraussetzen dürfte, dass er Taute's Ansichten über die Wunder als Consequenzen der Herbart'schen Lehre gelten liesse, so würde ich hoffen, dass er bei erneuertem Studium der Baader'schen Schriften etwas Anderes und mehr in ihnen entdecken würde, als er bisher darin gefunden hat. Sind Taute's religions-philosophische Lehren die wahren Consequenzen der Herbart'schen Philosophie, dann begegnen sich Baader und Herbart wenigstens in der Religionsphilosophie trotz verschiedenartiger Begründungsweise in einer Art, welche dem Herbartianer Hochachtung und Ehrfurcht vor einem Geiste wie Baader einflössen sollte.

Ich muss den Vorwurf entschieden zurückweisen, dass mir das Festhalten an den logischen Entscheidungsgründen der Wahrheit als philisterhafte Schulmeisterlichkeit gelte. Die Anhänger Herbart's sehen mit ihrem Meister nur Vieles als aus strenglogischen Entscheidungsgründen hervorgegangen an, was ich nicht dafür kann gelten lassen und was ich in der That für Verstan-

1) Taute hat nicht genug an dem, dass ich so sage, ursprünglich wilden Zustande der Realen; er lässt auch noch von Gott die Welt ursprünglich als ein Chaos geschaffen werden. Es sieht ganz so aus, als ob nach Taute Gott mit der ursprünglichen Wildheit der Realen nie ganz fertig geworden wäre, als ob er ursprünglich nichts Besseres als ein Chaos aus den Realen habe machen können und als ob er auch bis heute nicht vermocht habe, dem chaotischen Zustande der Welt ganz und vollkommen ein Ende zu machen. Vergl. Taute's Religionsphilosophie II. 1.

deszelotismus halten muss. Was ich von Baader's Ansicht von der zwingenden Evidenz der mathematischen Wahrheiten gesagt habe, das möge der Leser an Ort und Stelle (in der Einleitung zum V. Bande der Baader'schen Werke S. 17) im Zusammenhange nachlesen, wenn er nicht von dem abgekürzten Berichte Thilo's zu einer falschen Vorstellung davon verleitet werden will.

Thilo's Rechtfertigung des Herbart'schen Satzes: »bleibe nun, was das Reich der Wesen anlangt, der Satz unangefochten, es sei der Substanz nach erschaffen,« (obgleich nämlich die Seelen als absolute Positionen nach Herbart unerschaffen sind), befriedigt mich auch in keiner Weise. Thilo belehrt uns über diesen Punkt in folgenden Worten: »Nach Herbart sind die realen Wesen an sich bekanntlich nicht Substanzen, da der Begriff der Substanz seinen Correlatbegriff in dem des Accidens hat, von Substanz also nur geredet werden kann, wo reale Wesen in gegenseitiger Selbsterhaltung begriffen gedacht werden. Folglich kann Herbart unbeschadet der Absolutheit der realen Wesen es zugeben, dass die Substanzen erschaffen sind; denn der Begriff der Substanz gehört nicht in das Reich des Seins, sondern in das des Geschehens.«

Nach Herbart sind die realen Wesen unerschaffen, ewig, absolut, ihr Sein ist nicht im mindesten irgendwie durch Gott bedingt. Die Absolutheit Gottes ist nicht absoluter als ihre Absolutheit. Ihre Absolutheit ist eine zwar erschlossene, aber unfehlbar erschlossene und streng, exakt gewusste. Die Gottes ist eine bloss geglaubte. Was nun immer der geglaubte Gott mit den gewussten Realen anfangen mag, in welche Ordnung er sie nun immer versetzen mag, eine Erschaffung oder Schöpfung kann dies nimmermehr mit Fug und Recht genannt werden. Man mag es eine Weltbaumeisterthätigkeit nennen, nur nicht Erschaffung. An dem Unerschaffenen, absolut Seienden kann nun und nimmermehr eine Thätigkeit, ein Wirken, Bilden oder Gestalten geübt werden, welche das Unerschaffene und Unerschaffbare gleichwohl zu einem Erschaffenen machen würde. Vollends rathlos steht diese Theorie, wenn man fragt, ob diese Weltbaumeisterthätigkeit Gottes einen Anfang gehabt habe oder nicht. Welche der beiden Annahmen man machen möge, sie führen beide zu unausgleichbaren Widersprüchen, da hier die Voraussetzung gemacht wird, Gott und die Realen seien gleich ewig, ihrem Sein nach völlig von einander unabhängig und ihrem Sein nach unveränderlich [1]).

1) Es gränzt an das Unglaubliche, dass Taute (Religionsphilosophie I, 80) die Schriftstelle Offenb. 4, 11. »Herr, du bist würdig, zu nehmen

Es würde allerdings vergebliche Mühe sein, mich von der Wahrheit der Herbart'schen Lehren von Glauben und Wissen zu überzeugen, weil ich das Wissen und Glauben bei Herbart in unauflösliche Widersprüche verwickelt finde.

Herbart behauptet zu wissen, dass die Mehrheit der Eigenschaften sich nicht mit der Einheit des Gegenstandes vertrage, dass die Begriffe der Ursache und der Veränderung widersprechend seien, dass es ebenso widersprechend sei, dem Ich eine ursprüngliche Vielheit von Bestimmungen beizulegen. Angenommen, nicht zugegeben, diese Behauptungen wären unwiderleglich wahr, so würden sie jedem davon Ueberzeugten den Glauben an Gott verbieten. Denn was geglaubt werden soll, muss wenigstens als möglich erkannt und anerkannt sein. Gott könnte aber nicht als möglich erkannt werden, wenn es wahr wäre, dass die Mehrheit der Eigenschaften sich nicht mit der Einheit des Gegenstandes vertrage, dass die Begriffe der Ursache und der Veränderung widersprechend seien. Der Glaube Herbart's an Gott als den persönlichen Urgeist, mag seiner Gesinnung alle Ehre machen, aber er verträgt sich nicht mit seiner realistischen (d. h. naturalistischen) Metaphysik. Da er trotz seiner metaphysischen Theorie diesen Glauben festhalten will, so muss er sich nolens volens zu dem Satze bekennen: credo, quia absurdum.

Die Redaktion der Zeitschrift für exacte Philosophie hat der Erklärung des Hrn. Thilo noch einen Anhang oder ein Schlusswort beigefügt, das ich wegen seiner sichtlichen Gehässigkeit berechtigt wäre mit Stillschweigen zu übergehen. Indessen will ich um Mancher willen doch Einiges darüber sagen.

Ich finde vor Allem die Art, wie hier meine aufopferungsvollen Bemühungen für die Ausführung der Gesammtausgabe der Baader'schen Werke und für die Ausbreitung eines gründlichen und umfassenden Studiums dieser Werke aufgefasst werden, herzlos und schnöde. Die Bedeutung haben die Leistungen Baader's, dieses anerkannt genialen Geistes, jedenfalls, dass eine Gesammtausgabe seiner Werke wünschenswerth war, und wer, wie ich, diese unter so schweren Hemmungen und enormen Schwierigkeiten

---

Preis, Ehre und Dank, denn du hast alle Dinge geschaffen, und durch deinen Willen haben sie das Wesen und sind geschaffen,« anführen kann, ohne zu merken, dass diese Stelle die Herbart'schen absoluten (ungeschaffenen) Realen ausschliesst. Nach der h. Schrift gibt es ausser Gott keine absoluten Wesen, Positionen, Realen, Monaden oder Atome. Was nicht entweder Gott selbst ist, oder durch Gott ist, das ist überhaupt nicht.

ausführte, sollte jedenfalls auf den Dank aller Philosophen, welchem Systeme und welcher Richtung sie auch angehören möchten, haben rechnen dürfen. Solcher Dank ist mir auch von den verschiedensten Seiten und Richtungen her zu Theil geworden. Nur von der Herbart'schen Schule konnte ich keinen Dank dafür erwerben. Mit ihr habe ich es auch dadurch verdorben, dass ich in meinen Einleitungen zu den Baader'schen Schriften, besonders zum zweiten Bande derselben, auch die Lehre Herbart's, wie der andern bedeutenden Philosophen einer Kritik unterstellte, deren trockenen Gang ich an einigen Stellen durch Aeusserungen unterbrach, wovon Andere urtheilen mögen, ob sie mehr satyrisch, oder mehr humoristisch zu nennen wären. Treffend gewesen zu sein scheinen sie mir noch heute [1]). Noch heute und nach erneuertem Studium in Herbart's und seiner Anhänger Schriften scheint mir die Lehre von den Realen an einer Künstlichkeit bei allem Scharfsinne zu leiden, welche nicht selten zur Satyre reizt [2]). Was kann z. B. seltsamer sein als der Begriff, den Herbart von der

1) Gleichwohl habe ich die Bedeutung Herbart's nicht unterschätzt, ausdrücklich hervorgehoben, dass Herbart mit Recht zu unseren bedeutenden Philosophen gezählt werde, und insbesondere der höchst scharfsinnigen und geistreichen Art seiner kritischen und polemischen Schriften gerechte Anerkennung gezollt. Wie geringschätzig glaubten dagegen die Herren Thilo und Allihn sich über Baader äussern zu dürfen, diesen Geist von grandiosen Dimensionen, der sich den grössten Philosophen aller Zeiten ebenbürtig erweist und sie in einer Reihe der schwierigsten Fragen geradezu überragt! Ihre Polemik gegen Baader ist suffisant, kleinlich und armselig. Wenn Hr. Allihn mit mir umspringen zu können glaubt, wie mit einem Schulknaben, so mag er versuchen, wie weit er damit reicht. So lange mir die achtungsvolle Anerkennung von Männern wie Chalybäus, Ulrici, Rosenkranz, Erdmann, C. Ph. Fischer, J. H. Fichte und vielen andern namhaften Forschern zur Seite steht, kann ich mit aller Gelassenheit an den einsichtslosen Ausfällen Allihn's vorübergehen, so wie ich an den Beschuldigungen des confusen Michelet vorübergegangen bin.

2) Wenn ich es wagen wollte vom höchsten Standpunkte aus die Lehre von den Realen leblos, ideelos und geistlos zu nennen, so würde ich zwar aufs Neue damit viel Zorn aufregen, aber ich würde dennoch vollkommen im Rechte sein. Denn so erfreulich der Aufwand von Geist sein mag, womit die Lehre von den Realen zu stützen versucht wird, ihrem objektiven Wesen nach ist sie leblos, ideelos und geistlos. Die Realen sind von vornherein »von Geistern und vom Geist curirt,« kraft- und saftlose, leblose und ideelose Dinger, Qualitäten genannt, die trotz ihrer ihnen angedichteten Selbsterhaltungen und dem dadurch angeblich angerichteten Spuk von Leben und Geist in Ewigkeit dieselben unveränderlichen, gedankenlosen und willenlosen Dinger bleiben.

Geschwindigkeit aufstellt, die von ihm als ein Misslingen der Versuche der Zusammenfassung der Realen im Denken erklärt wird. Wie künstlich und erfolglos sind die Mittel, die er aufbietet, Reale, die an und für sich bewusstlos sind, zum Bewusstsein und Selbstbewusstsein sich erheben zu lassen und die trotzdem doch ihrem Sein nach unveränderlich — also bewusstlos — bleiben sollen! Ueberhaupt ist die gesammte Metaphysik Herbart's im Grunde naturalistisch, ein pluralistischer Naturalismus, der analoger Unmöglichkeit erliegt, wie der Materialismus, die Entstehung des Bewusstseins und Selbstbewusstseins zu erklären. Hartenstein hat uns in seinem Werke: Die Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik, eine ausgezeichnet gründliche, scharfsinnige und wohlgegliederte Darstellung und Uebersicht der Herbart'schen Metaphysik gegeben. (Möchte es mir vergönnt gewesen sein, eine ähnliche Darstellung der Baader'schen Lehre haben ausführen zu können). Aber wer kann es aushalten in dem wohlorganisirten Geflechte dieser Abstrusitäten, die eine tödtliche Oede um uns verbreiten, worin der isolirte Scharfsinn sich selbst überbietet und sich dadurch in Widersprüche und Unmöglichkeiten verwickelt, die um nichts besser sind, als die Hegel'schen, aber um einen guten Theil ermüdender und unerquicklicher und bei welchen man überall an das Sprüchwort erinnert wird: Zu spitz sticht nicht, und zu scharf schneidet nicht. Die Herbart'sche Metaphysik ist in ihrer Art eminent, aber entsetzlich durch ihre tödtenden Abstrusitäten. Die praktische Philosophie Herbart's ist von ungleich ansprechenderem Inhalte, aber ihr Fundament ist schwach. Trendelenburg hat sie vortrefflich dargestellt und mit ausgezeichnetem Scharfsinn beurtheilt [1]). Ich glaube nicht, dass diese meisterliche Kritik widerlegt werden kann.

Was meine Schrift: Speculative Entwickelung der ewigen Selbsterzeugung Gottes, betrifft, so muss man wissen, dass ich in derselben, ohne alle eigene Zuthat die zerstreuten Aussprüche Baader's über das ewige Leben Gottes ganz objectiv zusammenstellte. Sie hat jedenfalls das Verdienst der treuen Darstellung, wie auch von Erdmann in seiner Geschichte der neueren Philosophie anerkannt worden ist. Den Titel der Schrift hätte ich besser anders gegeben. Welchen Werth die in der Schrift enthaltene Lehre Baader's vom ewigen Leben Gottes habe, mögen tief denkende Forscher untersuchen. Herbartianern kann ich

1) Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus dem Jahre 1856. Berlin 1857.

die Fähigkeit, die Schrift zu beurtheilen nicht einräumen, da sie die Möglichkeit wissenschaftlicher Forschungen in diesem Gebiete von vornherein verwerfen [1]). Wer den Grundriss meiner allgemeinen reinen Logik lesen will, wird sich leicht davon überzeugen, dass ich Alles, was in derselben vorkommt, abgesehen von den berührten Punkten aus der Geschichte der Logik, ziemlich leicht aus mir selber schöpfen konnte. Wenn ich in einer meiner Einleitungen zu den Baader'schen Schriften die Besorgniss äusserte, dass die Ausbreitung der Herbart'schen Philosophie eine der durch die Wolff'sche Philosophie früherhin herbeigeführten Verflachung ähnliche herbeiführen würde, so sehe ich auch heute nicht, wie eine Lehre, deren Metaphysik naturalistisch ist, die einen zwar ernstlich gemeinten, aber nach ihren theoretischen Principien unmöglichen Glauben an Gott als persönliches Wesen statuirt und eine so viel sie kann idealistische Ethik aufstellt, so viel an ihr ist, nicht einen Verfall der Philosophie erwarten lassen soll. Diese Auffassung hindert mich gar nicht, Herbart unter die Zahl der bedeutenden Philosophen der neuern Zeit zu rechnen und den Leistungen seiner Schule Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Man kann den Herbartianern trotz des Gesagten eine gewisse Tüchtigkeit nicht absprechen. Es ist mir Keiner bekannt, dem man ordinäre Seichtigkeit vorwerfen könnte. Das Streben nach strenger Wissenschaftlichkeit ist in der Schule allgemein. Ihre Polemik gegen den Pantheismus und Materialismus ist berechtigt, wenn sie auch den springenden Punkt der Sache nicht treffen. Trotz der Mangelhaftigkeit und Einseitigkeit

1) Ich kann hier nicht ausführen, dass sich Herbartianer und Nichtherbartianer eine ganz falsche Vorstellung von Baader's Gottesforschung machen, wenn sie meinen, Baader construire das göttliche Leben in der Weise Fichte's rein a priori, während in Wahrheit bei ihm Alles aus Rückschlüssen aus der Anthropologie hervorgeht. Dies hat schon Fortlage ganz richtig erkannt, wenn er in seiner genetischen Geschichte der Philosophie seit Kant S. 248 sagt; »Der Unterschied des Baader'schen Systems von der Wissenschaftslehre besteht hauptsächlich (?) darin, dass Fichte vom theoretischen Standpunkte aus als dem Standpunkte des absoluten Ich, Baader vom anthropocentrischen Standpunkte des gesunkenen Menschen construirt.« Wer diess ins Auge fasst, der wird eine ganz andere Anschauung von meiner Schrift und von Baader's Lehre vom ewigen Leben Gottes gewinnen. Aehnliche Versuche wie der Baader's sind mindestens seit dem heil. Augustinus von den angesehensten Forschern gemacht worden und jede Dogmatik enthält einen Versuch jener Art. Die Verbissenheit einiger Herbartianer wird tiefere Forscher nicht abhalten, Baader's tiefsinnige Gotteslehre zu studiren und zu prüfen.

ihrer Grundbegriffe, denen aus Uebermaass haarspaltenden Scharfsinns, Spitzfindigkeit und in Folge dessen Verschrobenheit anklebt, kann man ihre Leistungen besonders in der Psychologie und Ethik nicht unbedeutend nennen, zum Theil sind sie sogar mitten in ihrer Einseitigkeit eminent und ihre Untersuchungen sind vielfach werthvoll als Vorarbeiten für einen höheren, über ihren Horizont hinausliegenden Standpunkt. »Die Religionsphilosophie« von Drobisch, die »Wissenschaftlichkeit der modernen spekulativen Theologie« von Thilo, die »Vorschule der Ethik« von Strümpell, die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften' von Hartenstein, die Anthropologie der Naturvölker von Waitz (und noch eine Reihe anderer Werke aus der Herbart'schen Schule) sind gewiss bemerkenswerthe, scharfsinnige, gedankenreiche und lehrreiche Werke. Ich will nicht entscheiden, ob die Religionsphilosophie von Taute das bedeutendste Werk der Herbart'schen Schule ist, aber das bemerkenswertheste und frappanteste dürfte es doch wohl sein. Ich bin leider ohne Kunde davon geblieben, welche Aufnahme dieses Werk, insbesondere der zweite Theil desselben, innerhalb der Herbart'schen Schule gefunden hat. Ich dürfte aber wohl berechtigt sein zu fragen, ob nicht der Inhalt des zweiten Theiles dieses Werkes (Philosophie des Christenthums) trotz der Verschiedenheit der wissenschaftlichen Principien den Baader'schen Ideen näher steht, als irgend einem andern namhaften Systeme der Philosophie der neuern Zeit [1])? Wenn dem so ist, und ich möchte den sehen, der meine Auffassung widerlegte, so wird

1) Die Wundertheorie Taute's, insbesondere seine Lehre von der übernatürlichen Auferstehung und Himmelfahrt des Erlösers (Religionsphilosoghie II. 323 ff.) findet unter allen Systemen der neueren Philosophen ihr Analogon nur in dem Systeme Baader's und in einigen unter seiner Einwirkung hervorgetretenen philosophischen Richtungen der neuesten Zeit. Mitten unter den vom Spinozismus influirten Systemen der neuern Zeit widerstand Baader allem Spinozismus und lange vor Taute, wiewohl in einem andern und tieferen Sinne, erklärte Baader mit andern Worten, dass Christenthum und Spinozismus sich contradiktorisch widersprechen. Wer hat in jener Zeit gleich Baader, im Wesentlichen unbeirrt von der imponirenden Genialität dieser Geister, den unchristlichen Elementen in den Lehren Kant's, Fichte's, Schelling's und Hegel's mit unerschütterlichem Muthe widerstanden? Hätte er in diesem Kampfe auch eine oder die andere Wunde davongetragen, hätte er auch in einem oder dem andern Punkte Einem oder dem Andern zuviel eingeräumt — was erst noch zu erweisen wäre —, so wäre sein Verdienst noch immer gross genug, und die schnöde Behandlung Thilo's und Allihn's wäre auch dann nicht an ihrem Platze.

auch die Hoffnung nicht eitel sein, dass Baader innerhalb der Herbart'schen Schule noch eine Würdigung erfahren wird, die sich nicht wenig von derjenigen unterscheiden dürfte, welche Thilo und Allihn beliebt haben. Schliesslich noch diess: Wenn ein mir ganz unbekannter Mann im Magazin für die Literatur des Auslandes (Jahrgang 1862. Nr. 38, S. 458) Trauttwein v. Belle, aussprechen konnte: »der Angriff (Thilo's auf Baader) hat durch Prof. Fr. Hoffmann in W. eine durchweg sachgemässe Abfertigung (in der Schrift: Beleuchtung des Angriffs auf Fr. Baader in Thilo's Schrift: Die theologisirende Rechts- und Staatslehre) erhalten. Selbst Protestant, schulden wir der unparteiischen Gerechtigkeit das Zugeständniss, dass in dem Streite zwischen den Anhängern Baader's und Herbart's, in Haltung und objectiven Gründen, der katholischen Philosophenschule der Siegespreis gebührt,« so beweist das wenigstens soviel, dass meine Beleuchtung eingehender Beachtung doch wohl werth sein muss.

Nachtrag.

Dass man der Herbart'schen Philosophie zugethan sein kann, ohne darum einen Forscher wie Baader mit Geringschätzung zu behandeln, hat das Beispiel Wehrenpfennig's gezeigt. Von diesem Gelehrten findet sich ein Artikel: Franz von Baader, im Jahrgang 1858 der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben S. 165 — 174, welcher aus Anlass der Erscheinung des 15. Bandes der s. Werke Baader's entstanden war. Wehrenpfennig räumt in diesem Artikel, welcher bei aller Kritik und Polemik doch keinerlei Voreingenommenheit gegen Baader verräth, ein, dass B. in dem verdienten Ruf eines originellen, kraftvollen Geistes stehe. Neben Hamann und Lavater der dritte der Propheten, sei er unter ihnen vielleicht der erste. Baader's Speculation sei der Schelling-Hegel'schen in den Resultaten entgegengesetzt, aber nicht in den Grundbegriffen, soweit diese wissenschaftlichen Charakter trügen. Auch ihm sei der Widerstreit der Vater der göttlichen und menschlichen Dinge. Es wird anerkannt, dass Baader's Briefe an Jacobi wahrhaft tiefsinnige speculative Gedanken enthielten und unter diesen ausdrücklich das schöne Wort hervorgehoben: »Das verschmähte Lieben macht Gott am ähnlichsten, und nur der wird der Liebe wahrhaft inne, der ungeliebt, wie Gott liebt, wie denn jede verkannte und verschmähte Liebe sich gleich-

sam klagend zu Gott als zur allverkannten, ja allgekreuzigten Liebe wendet.« Dabei wird freilich in Baader's Lehre von der Natur in Gott ein idealistischer Materialismus gefunden und manichäische Weisheit in der Lehre vom Ursprung der Materialität der irdischen Natur. Endlich wird behauptet, soweit B. Philosoph sei, müsse er unter die modernen Erscheinungen des Spinozismus miteingerechnet werden — trotz seines Widerspruchs gegen denselben. Den Philosophen der Zukunft kann Wehrenpfennig natürlicherweise unmöglich in ihm erblicken. Doch will er ihn gerne den Katholiken der Zukunft nennen und wünscht den neu veröffentlichten Baader'schen Schriften den weitesten Leserkreis, damit auch unter ihrer Mithilfe der Geist ..... Befreiung und Einigung deutscher Nation in Zukunft bewirke.

Ich übersehe nicht, dass diese Auffassung Wehrenpfennig's der Sache nach sich nicht wesentlich von jener Thilo's und Allihn's entfernt. Höchstens würden die letzteren vielleicht die Bezeichnung als Propheten nicht billigen und B. wohl lieber einen Theosophen nennen, der im Ganzen eine speculativere Haltung als Hamann und Lavater bewährt habe. Mir gilt Baader vor Allem als Philosoph und ich bestreite, dass seine Lehre in den Grundbegriffen der Schelling-Hegel'schen Philosophie nicht entgegengesetzt sei, so wie ich bestreite, dass sie ein idealistischer Materialismus sei, dass Manichäismus bei B. angetroffen werde und dass er als Philosoph unter die modernen Erscheinungen des Spinozismus mit eingerechnet werden müsse. Von der Schelling-Hegel'schen Philosophie unterscheidet ihn der theistische Charakter seiner Lehre, idealistischer Materialismus, wenn ein solcher überhaupt einen Sinn haben könnte, ist sie schon darum nicht, weil sie nicht Materie, sondern Natur in Gott kennt und daher als Ideal-Realismus oder noch genauer als Spiritual-Realismus zu bezeichnen ist. Seine Lehre vom Ursprung der Materialität der irdischen Natur, sie mag befriedigend sein oder nicht, ist jedenfalls nicht manichäisch, sondern ausdrücklich und wirklich dem Manichäismus entgegengesetzt. Ein manichäisches Element ist weit eher in jedem Determinismus und also auch in dem Herbart's anzutreffen. Wäre Baader's Lehre eine Form des Spinozismus, so müsste der Spinozismus eine Form des Böhmismus sein. Denn Böhme's Lehre ist älter als die des Spinoza, und dass Baader's Metaphysik in Böhme's Lehre wurzelt, kann nicht wohl bestritten werden. Baader nennt den Spinozismus den Steinabdruck des Böhmismus und man könnte darin eine Bestätigung der Annahme finden wollen, dass der Spinozismus innere

Verwandtschaft mit dem Böhmismus habe. Wohl, so weit von Verwandtschaft zwischen der Caricatur und dem Original die Rede sein kann, mag man von Verwandtschaft Spinoza's mit Böhme sprechen; weiter nicht. Der Lebensgeist, der Böhme beseelt, ist toto coelo verschieden von dem, welcher Spinoza beherrscht. Selbst wenn man Löwe's Nachweisungen begründet findet, dass Spinoza das Selbstbewusstsein Gottes keineswegs geleugnet habe, was doch Herbart annahm, so bleibt doch noch ein unermesslicher Abstand zwischen den lebensvollen Anschauungen Böhme's und Baader's einerseits, und den dürren, todten Begriffen Spinoza's andererseits. Vollends welche Kluft zwischen den erhabenen und erhebenden ethischen Lehren Böhme's und Baader's und den empörenden Vorstellungen der Spinozischen Ethik! Die Schule Herbart's nennt jede philosophische Lehre Spinozistisch, sie mag vor oder nach Spinoza aufgetreten sein, welche Gott als Urquell aller Wesen und aller Dinge auffasst und somit allen Dualismus in der Wurzel aufhebt. Eine Lehre mag so theistisch sein als sie will, sobald sie nicht einzuräumen bereit ist, dass dem absolut Seienden Einzigkeit nicht wesentlich zukomme und dass also mehr als ein Absolutes, ja unzählig viele Absolute als möglich, wirklich und nothwendig anzunehmen seien, so wird sie von den Herbartianern unbedenklich des Spinozismus beschuldigt. Noch ist nicht recht zu sehen, ob die Herbartianer die Consequenz haben werden, auch die Lehren Christi und der Apostel des Spinozismus zu beschuldigen, oder ob sie in dem Wahne stehen, ihre Lehre von den vermeintlich gewussten Realen und von dem geglaubten, selbstbewussten Weltbaumeister sei von der Lehre Christi nicht entschieden ausgeschlossen. Wenn die Schule Herbart's sich im nächsten Jahrzehent im gleichen Maasse ausbreitet, wie sie im letzten Jahrzehent sich ausgebreitet hat, so wage ich vorauszusagen, dass man zuerst den Versuch machen wird, zu zeigen, dass der Herbartianismus dem Gehalte nach ziemlich deutlich in der Lehre Christi durchschimmere und dass man zuletzt, wenn dies nicht gelingen wird — wie es denn nicht gelingen kann — mit der Anklage des Spinozismus gegen das Christenthum offen heraus treten wird.

Dass Baader's Schriften in der katholischen Kirche mächtige Bewegungen hervorrufen werden, ist schwerlich zu bezweifeln. Doch kann es noch lange dauern, bis dieselben in grossen Dimensionen zu wirken beginnen. Ohne bedeutende Wirkung sind sie indess auch schon bis jetzt nicht geblieben.

VIII.

Christenthum und moderne Kultur.

Studien, Kritiken und Charakteristiken.

Von Julius Hamberger.

Erlangen, Bläsing, 1863. 276 Seiten.

Der Hr. Verfasser der vorliegenden Schrift ist der philosophischen und theologischen Welt vortheilhaft bekannt durch eine Reihe von Werken, welche ihm einen hochgeachteten Namen verschafft haben. Unter diesen Werken sind besonders hervorzuheben: Gott und seine Offenbarung, Das Leben und die Lehre J. Böhme's, Oetingers biblisches Wörterbuch mit Erläuterungen, Oetingers Theologia ex idea vitae deducta, deutsch und mit Erläuterungen, und Stimmen der Mystik und Theosophie. Unter seinen kleineren Arbeiten sind besonders zu nennen seine Cardinalpunkte der Baader'schen Philosophie, und seine Fundamentalbegriffe von Baader's Ethik, Politik und Religionspilosophie. Die vorliegende Schrift ist eine Sammlung vereinzelt und zerstreut früher in Zeitschriften erschienener Arbeiten, unter welchen die speculativen Untersuchungen gewidmeten Partieen besonders hervorstechen. Ohne Zweifel werden sich viele Leser an den schönen und sinnvollen Schilderungen erfreuen, welche Hamberger von Künstlern und Dichtern, wie Chodowiecki, L. und W. Mozart, Göthe und Schiller entwirft. Man wird sich warm und innig angesprochen finden von Erörterungen über A. Haller's Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung, über Carriere's Aesthetik, und von den trefflichen Charakterzeichnungen Passavant's und der Herzogin Helene von Orleans. Den Kern der Schrift aber bilden die speculativen Untersuchungen, und unter ihnen sind von hervortretender Bedeutung jene Abhandlungen, die der Charakteristik, Vergleichung und

Werthbestimmung der Schelling'schen und Baader'schen Philosophie gewidmet sind. Was Hamberger in Nr. VIII. u. IX. dieser Sammlung tiefdenkend über Oetinger's Theosophie und die Kabbalah erörtert, kann als eine Art Einleitung zu den Betrachtungen über Schelling und Baader angesehen werden. Es sind vier Abhandlungen, welche sich mit den genannten beiden hervorragenden Philosophen beschäftigen: X. Schelling und Fr. Baader, und die gegenwärtige Gleichgiltigkeit gegen die Philosophie. XI. Studien über Schelling's neueres System der Philosophie. XII. Schelling's Verdienste um die Philosophie und sein Verhältniss zu Fr. Baader. XIII. Baader's philosophische Lehre in ihrem Verhältniss zum Christenthum.

In der ersten dieser Abhandlungen beklagt Hamberger die eingerissene Nichtachtung der Philosophie von Seiten der Theologen, Juristen und Mediciner (und Naturforscher), bezeichnet diejenigen philosophischen Systeme, welche in der letzten Zeit besondere Beachtung gefunden haben, für unzulänglich und lenkt die Aufmerksamkeit der gelehrten Welt auf die Leistungen Baader's und des spätern Schelling, von denen er rühmt, dass sie den destruktiven Tendenzen der bisherigen Philosophie gegenüber einen ächt conservativen Charakter an sich trügen und die Aussicht auf eine freudige Fortentwickelung darböten. Von Schelling behauptet er, dass bei demselben schon in jener Periode, da er noch im Pantheismus begriffen gewesen sei, das ernste Bemühen hervorgeleuchtet habe, das Christenthum auch auf philosophischem Wege zur Anerkennung zu bringen. In der zweiten Periode seines Forschens, seit dem Erscheinen seiner Schrift über die menschliche Freiheit, meint er, habe Schelling dem christlichen Standpunkt ganz offenbar entgegen gestrebt. Doch habe er ihn damals allerdings nicht wirklich erreicht, während sich Baader auf eben jenem Standpunkt von vornherein befunden und unerschütterlich auf demselben sich zu behaupten gewusst habe. Aber auch der spätere Standpunkt Schelling's in der letzten Gestaltung seines Systems leide noch an einem Mangel, von welchem Baader völlig frei sei. Da Schelling nämlich unter jener Natur, welche er dem göttlichen Willen unterstellt habe, nur den Grund der geschöpflichen Welt verstanden habe, und in deren successiven Ueberwindung die Gottheit selbst erst successiv zu ihrer concreten Ausgestaltung gelangen solle, so unterliege auch seine neue Lehre noch dem Vorwurfe des partialen Pantheismus, und werde von ihm dem realen Princip gegen das ideale eine Uebermacht einge-

räumt, welche mit dem innersten Wesen der christlichen Lehre nicht im Einklang stehe. Dagegen sei nach Baader die Natur in Gott ewig überwunden und völlig nur dem Dienste des Geistes unterworfen, zur reinen und lauteren Form des Geistes erhoben und verklärt.

Die thatsächliche Richtigkeit dieser Auffassung der Lehre der beiden genannten Philosophen unterliegt für den Unterrichteten keinem Zweifel. Baader lässt Gott schlechterdings keiner zeitlichen Evolution unterworfen sein. Dagegen ist Schelling's späteres System eine Evolutionstheorie, welche gegen jene Einwendungen nicht aufkommen kann, die bereits Aristoteles in seiner Metaphysik gegen alle Evolutionstheorien in Betreff Gottes vorgetragen hat. Baader ist hier im Einklang mit Aristoteles, dringt aber auch ungleich tiefer in das Wesen Gottes ein und räumt Aristoteles nicht ein, dass nur Gott vollkommen sein könne (und nothwendig sei), die Welt aber und jedes geschaffene Wesen nothwendig unvollkommen sein müsse, wiewohl er nicht verkennt, dass ein Unterschied stattfinden müsse zwischen der Vollkommenheit des Absoluten und der möglichen Vollkommenheit des Bedingten.

Was die Lehre von der Natur in Gott betrifft, in welcher Baader und Schelling im Allgemeinen zusammenstimmen, wiewohl die besondere Fassung bei beiden Denkern sehr verschieden ist, so wäre hier die Beantwortung zweier Fragen erforderlich gewesen: 1) ist die Lehre von der Natur in Gott aus rein philosophischen Gründen strenge erweisbar und wie können die von neueren Philosophen gegen diese Lehre erhobenen Einwendungen wissenschaftlich widerlegt werden; 2) ist die Lehre von der Natur in Gott im Wesen des Christenthums begründet und kann sie evident als Lehre der hl. Schrift nachgewiesen werden? Unter den neuern Philosophen können als Gegner der genannten Lehre ausser J. G. Fichte, Herbart und seine gesammte Schule, J. H. Fichte, H. Ritter, Sengler, H. Schwarz u. A. angeführt werden und ihre Einwendungen dürfen nicht mit Machtsprüchen von der Hand gewiesen, sondern müssen eingehend geprüft werden [1]). In gleicher Weise wird die Lehre von der Natur in Gott

1) Der bedeutendste philosophische Vertreter der Lehre von der ewigen Natur in Gott nach Baader und Schelling ist Weisse, der in seinem in drei Bänden vollendet vorliegenden grossartig angelegten und bedeutenden Werke: Philosophische Dogmatik oder Philosophie des

von namhaften neuern Theologen bestritten und von ihnen nicht eingeräumt, dass sie im Sinne Baader's, noch weniger im Sinne Schelling's in der hl. Schrift gegründet sei. Die Widerlegung dieser Theologen, nicht in Rücksicht Schelling's, denn da sind sie im Rechte, wohl aber in Rücksicht Baader's und in Rücksicht der Lehre von der Natur in Gott an sich selbst, wäre mindestens wünschenswerth gewesen [1]).

Die zweite der oben bezeichneten Abhandlungen Hamberger's zeichnet sich durch Treue der Auffassung der späteren Schelling'schen Lehre aus und wird sammt den 96 Sätzen aus Schelling's Vorlesungen über Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung Jedem hoch willkommen sein, der sich in das Studium dieser merkwürdigen Vorlesungen einzulassen gedenkt. Die dritte der bezeichneten Abhandlungen Hamberger's kann als eine Fortsetzung der ersten angesehen werden. Hier wird indess Schelling wegen weit ausgedehnterer Wirksamkeit in Vordergrund gestellt und Baader's Leistungen werden nur als ein nothwendiges Complement oder auch Correktiv des durch Schelling zu Tage Geförderten in Betracht gezogen. Nachdem Hamberger die frühere Identitätsphilosophie Schelling's in allgemeinen Zügen zu charakterisiren versucht und die belebenden Wirkungen derselben auf die Natur- und Geisteswissenschaften hervorgehoben hat, ohne darum die Mangelhaftigkeit ihres Princips zu verkennen, wendet er sich zunächst zu desselben Philosophen späterer positiver Philosophie. Hamberger räumt ein, dass wir im frühern Identitätssysteme Schelling's Gott selbst, dem persönlichen Gott, noch keineswegs begegnen. Nur der Grund der Welt, sagt er, der wohl etwas Göttliches, doch aber noch nicht Gott selbst sei, bilde den Ausgangspunkt der ganzen Identitätslehre. Habe in Schelling's früherer philosophischer Lehre

---

Christenthums, jene Lehre in eigenthümlicher Weise mit tiefgehenden Gründen zu stützen versucht. Ich hoffe anderwärts mich über seine Lehre und über seine Stellung zu Baader und Schelling aussprechen zu können.

1) Der Versuch einer Nachweisung der Behauptung, dass die Lehre von der Natur in Gott in der hl. Schrift gegründet sei, findet sich in der jüngst erschienenen Schrift: Die Lehre des Neuen Testamentes von der Herrlichkeit Gottes. Von Ph. Fr. Keerl. Basel, Bahnmaier, 1863. Vergl. S. 4, 18, 19, 23, 73. Daniel Schenkel dagegen in seiner Christlichen Dogmatik will von einer Schriftlehre dieser Art nichts wissen, und deutet die bezüglichen Schriftstellen (soweit er sie benützt) rein spiritualistisch. Vergl. II. Band, S. 13, 579.

die Macht einer blinden Nothwendigkeit die Herrschaft geübt, und sei erst im letzten und höchsten Erzeugniss des Weltgrundes, im Menschen, die Freiheit (?) hervorgetreten, so habe sich nun das Verhältniss umgekehrt: was dort erst am Schlusse zum Vorschein (?) gekommen sei, das sei jetzt an die Spitze des Systems getreten. Durch die Anerkennung der Freiheit sei es ein geschichtliches, und da sich das Princip der Freiheit zu dem der Nothwendigkeit als Posivität zur Negativität verhalte, ein positives System geworden. Hamberger schildert hierauf die Gestaltung, welche die Philosophie Schelling's in den Schriften: »Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit« und »Denkmal der Schrift Jakobi's von den göttlichen Dingen« angenommen hatte, und erkennt an, dass der in diesen Schriften hervorgetretene Umschwung der Schelling'schen Denkweise nicht ohne Einfluss Böhme's und Baader's stattgefunden habe, womit H. also in der Hauptsache mit den urkundlichen Nachweisungen übereinstimmt, welche ich in der Vorrede zu den Kleinen Schriften Baader's, 2. Aufl. (auch besonders abgedruckt unter dem Titel: Fr. v. Baader in seinem Verhältniss zu Hegel und Schelling[1]) gegeben habe, und welche bisher von den Meisten mit Stillschweigen übergangen worden sind, offenbar weil man sich ausser Stand sah sie zu widerlegen. Hamberger verweist mit Recht darauf, dass Baader's Grundideen schon in den mit dem Jahre 1786 beginnenden Tagebüchern lange vor seiner Bekanntschaft mit J. Böhme von ihm erfasst worden waren und keineswegs also einfach nur von diesem merkwürdigen Manne auf ihn übergegangen sind. Wenn Hamberger die Tagebücher Baader's den herrlichsten Erzeugnissen unserer Literatur beigezählt wissen will, so ist er vollkommen im Rechte und ebenso beklagt er auf der andern Seite nicht ohne Grund, dass Baader, der als Jüngling mit so vielem Geschick den Anforderungen wissenschaftlicher Architektonik nachzukommen und seine Empfindungen und Gedanken anmuthig und schön auszudrücken gewusst habe, als gereifter Mann die gute Form fast überall wie absichtlich verletzt habe. Bei dieser Gelegenheit gibt Hamberger eine Schilderung der Darstellungsart Baader's, welche hart an das Zuviel heranstreift, wenn er diese Schilderung auch damit mildert, dass er einräumt, auch Baader's spätere Schriften seien reich an einzelnen Stellen, die bei ihrem unergründlichen Gehalte zugleich in der wunderbarsten Schönheit

1) Aufgenommen in den 1. Band der vorliegenden Sammlung philos. Schriften.

leuchteten, so dass sie in der Literatur aller Zeiten und Völker kaum ihres Gleichen fänden. Wenn auch in Hamberger's Schilderung der äusseren Beschaffenheit der Baader'schen Schriften kein Zug unrichtig genannt werden kann, so möchte doch noch hinzuzufügen sein, dass trotz dem bald Springenden, bald Uebergedrängten, bald Knorrigen und bald Ungegliederten seines Stils demselben dennoch eine ungewöhnliche Energie, Markigkeit und Plasticität einwohnt, im Vergleiche welcher die Darstellungsweise berühmter Schriftsteller weichlich, schlaff und blass zu nennen ist. Ich wenigstens ziehe Baader's Darstellungsweise bei allen ihren Mängeln jener gar mancher philosophischer Schriftsteller vor, die besser zu schreiben meinen wie er, aber matt und pedantisch bis zur Langweiligkeit sind, oder weichlich bis zur Zerflossenheit.

In dem Weiteren führt Hamberger entwickelter aus, was er schon in der ersten der erwähnten Abhandlungen in Betreff der Uebereinstimmung der philosophischen Lehre Schelling's und Baader's und des principiellen Gegensatzes beider behauptet hatte. So sehr zwischen beiden Denkern eine Geistesverwandtschaft besteht, welche sie in Vielem nahe aneinander rückt, so erscheint mir der Unterschied zwischen ihnen doch um Vieles grösser als er den Augen Hamberger's sich darstellt, und weder würde Schelling geduldet haben, dass er so nahe an Baader herangerückt werde, noch würde Baader eingeräumt haben, dass seine Lehre nur als Complement oder auch als Correktur der Schelling'schen Lehre aufzufassen sei.

In der vierten unter den hervorgehobenen Abhandlungen der vorliegenden Schrift zeigt Hamberger Baader's Lehre als kräftiges Heilmittel gegen den Materialismus, Pantheismus, Semipantheismus, Rationalismus, so wie gegen jeden Zwangs-Confessionalismus. Hamberger will mit Baader, dass die Wissenschaft die Wunden heile, welche unzulängliches oder seichtes Forschen dem Glauben geschlagen habe, und hebt mit Kraft und Nachdruck die Grundideen Baader's hervor, von deren Erkenntniss und weiterer Ausbildung er die Erreichung des angedeuteten Zieles zuversichtlich erwartet. Wie in den bisher betrachteten Abhandlungen so entwickelt er auch in den beiden folgenden (XIV.): Gottes Liebe als das Motiv der Schöpfung [1]) und des dem Menschen

1) Wenn indess Hamberger (S. 223) die Nothwendigkeit der Schöpfung leugnet, so will er wohl nur eine blinde Nothwendigkeit abwehren,

vorgezeichneten Gesetzes, und (XV.): die Hauptmomente der Sittenlehre nach theosophischen Principien, eine Fülle tiefer und fruchtbarer Gedanken.

Wie Hamberger's übrige Schriften so zeichnet sich auch die vorliegende durch ästhetischen Sinn und geschmackvolle Darstellung aus. Wie in seinem edlen Wesen sich Milde mit Kraft verschmilzt, so spiegelt sich dieser Grundzug auch auf entsprechende Weise in seiner Darstellungsart ab.

---

und seine Absicht kann nicht wohl sein, die Schöpfung für einen zufälligen Akt des göttlichen Willens und Geistes zu erklären, der so gleichgiltig für das Wesen Gottes und also für Gottes Liebe wäre, dass er eben so gut hätte unterbleiben können. Eine solche Zufälligkeits- und Gleichgiltigkeitslehre bezüglich der Schöpfung würde den Einwendungen unterliegen, welche D. Schenkel in seiner christl. Dogmatik vorgetragen hat. Vergl. D. Schenkel's Christliche Dogmatik II. 14 ff. »Wenn Gott wesentlich die Liebe ist, dann gehört es zu seinem Wesen, dass auch noch Anderes durch ihn gesetzt sei als er selbst.«

IX.

Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt.

Ein Blick auf sein Leben, seinen Charakter und seine Lehre

von Wilhelm Gwinner.

Mit dem Porträt Schopenhauer's und einer vergleichenden Seitenansicht seines Schädels.

Leipzig. Brockhaus, 1862.

Die vorliegende interessante Schrift ist von einem Verehrer, aber nicht Anhänger des verstorbenen Philosophen geschrieben. Man gewinnt aus der Schrift ein recht anschauliches Bild von dem eigenthümlichen und etwas stark absonderlichen Charakter Schopenhauer's. Der Verfasser verschweigt des Mannes Fehler nicht und man kann nicht sagen, dass derselbe uns in dieser Darstellung liebenswürdiger erschiene, als er uns vorher schon bekannt gewesen war. Im siebenten Abschnitte seiner Schrift wendet sich der Verfasser zur Darstellung dessen, was Schopenhauer lehrte, und diesen Abschnitt gedenken wir etwas näher in das Auge zu fassen. Die Lehre Schopenhauer's wird hier in ihren Grundgedanken dargelegt und zugleich eine Kritik versucht, welche den Verfasser tiefer eingedrungen zeigt, als man es von dem Haufen der Lobredner dieses Philosophen rühmen kann. Doch können wir nicht in Allem dem Verfasser zustimmen.

Schon die erkenntnisstheoretische Grundlage der Schopenhauer'schen Philosophie erscheint uns nicht stichhaltig. Stellt man sich einmal mit Schopenhauer auf den Standpunkt Kant's, nach welchem die Formen der menschlichen Erkenntniss bloss in Beziehung auf die Erscheinung Sinn und Bedeutung haben, so kann man sich auch der Consequenz nicht entziehen, dass wir das Ding an sich, das Wesen der Dinge, nicht zu erkennen vermögen.

Diese Consequenz sieht auch Schopenhauer ganz wohl ein und spricht sie selbst in energischen Worten aus. Wie auch der Verfasser anführt, wirft Schopenhauer von diesem vermeintlich gesicherten Standpunkte aus Jedem, der vorgeben würde, die letzten, d. i. die ersten Gründe der Dinge, also ein Urwesen, Absolutum, oder wie sonst man es nennen will, nebst dem Process, den Gründen, Motiven, in Folge welcher die Welt daraus hervorgeht u. s. w., zu erkennen, unbedenklich den Vorwurf der Possentreiberei, Windbeutelei an den Kopf und vermuthet nicht undeutlich Scharlatanerie dahinter. Aber wenn nach Schopenhauer die wirkliche, positive Lösung des Räthsels der Welt der menschliche Intellekt zu fassen und zu denken völlig unfähig ist, so kann er auch im Ernste nicht Anspruch darauf machen wollen, durch seine Philosophie das Räthsel der Welt gelöst zu haben. Dann aber wäre es doch rathsam gewesen, sein Surrogat wirklicher Einsicht: die Welt ist Wille und Vorstellung, mit etwas mehr Bescheidenheit anzuempfehlen. Ein blosses Surrogat wirklicher Einsicht kann aber durchaus nur subjektiven Werth haben und Schopenhauer hat sich daher selber das Urtheil gesprochen. Eingeständig, dass er nur ein Surrogat wirklicher Einsicht bieten könne, prätendirt er doch zugleich, dass man dieses Surrogat für wirkliche Einsicht gelten lasse. Vom Wesen der Dinge soll es so wenig vollkommen gewisse und jeden Einwand ausschliessende Erkenntniss geben, dass wir, wenn ein Wesen höherer Art käme und sich alle Mühe gebe, uns die wirkliche, positive Lösung des Räthsels der Welt beizubringen, von seinen Eröffnungen durchaus nichts würden verstehen können, und doch sollen wir das Wesen der Dinge als Wille (und Vorstellung) zu erkennen vermögen! Die Erfahrung dringt nicht über die Erscheinung hinaus, und doch soll uns die Erfahrung (dass wir uns unmittelbar als Wille inne werden) die einzige und enge Pforte zur Erkenntniss des Wesens der Dinge, zur Wahrheit sein! Die Formen unserer Erkenntniss sind nicht anwendbar auf das Ding an sich und doch sollen wir das Ding an sich als Wille zu erkennen vermögen und zwar durch blosse Erfahrung, während doch die Erfahrung uns blosse Erscheinung bietet. Dieses Wunder soll vollbracht werden durch die Intensität der Auffassung des Ganzen.

Als ob, wenn alles Einzelne nur Vorgestelltes des Vorstellenden wäre, das Ganze des Vorgestellten etwas Anderes als Vorgestelltes sein könnte! Wenn der Verfasser sagt: »Der Anfang der Philosophie, ihre Möglichkeit, liegt im Menschen; aber nicht, wie Alle vor ihm gelehrt, schon desshalb, weil er denkt; sondern

erst desshalb, weil er zugleich will,« so können wir die Richtigkeit dieser Darstellung nicht bestätigen, 1) weil mindestens schon Sokrates und Platon eingesehen haben, dass der Mensch zugleich denkt und will oder will und denkt, und 2) weil Schopenhauer zwar unleugbar die Tendenz hat, zu zeigen, dass der Mensch zugleich denke und wolle (Wille sei), ja, dem Willen im Menschen sogar den Primat zuzusprechen unternimmt, aber nicht über die Berechtigung, ein Reales überhaupt zu statuiren und insbesondere das Wesen des Menschen als Willen zu fassen, sich ausweisen kann. Denn indem er sich auf den Standpunkt des subjektiven Idealismus stellt, beraubt er sich jedes Mittels, zu einem Realismus (zur Lehre eines Realen) hinüberzukommen. »Die Welt ist meine Vorstellung« hat ihm ausdrücklich den Sinn, dass die Welt, welche mich umgibt, nur als Vorstellung da ist, d. h. durchweg nur in Beziehung auf ein Anderes, das Vorstellende, welches ich selbst bin. Keine Wahrheit ist ihm gewisser, von allem andern unabhängiger und eines Beweises weniger bedürftig, als diese (apriorische), dass Alles, was für die Erkenntniss da ist, also diese ganze Welt, nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt ist, Anschauung des Anschauenden, mit Einem Wort, Vorstellung. Mit dürren Worten, mit aller Bestimmtheit hat uns also Schopenhauer erklärt, dass die Welt nur unsere Vorstellung sei und also nichts ausserdem, dass er also jede Annahme eines vom Bewusstsein endlicher Wesen unabhängigen Realen verwerfe. Dies geht soweit, dass er sich (und darin consequent) nicht scheut, zu behaupten, das von ihm Gesagte gelte natürlich wie von der Gegenwart, so auch von jeder Vergangenheit und jeder Zukunft, vom Fernsten, wie vom Nahen, so dass also die vorübergegangenen Jahrtausende mit allen ihren Wandelungen gar nicht gewesen sind, bis das erste erkennende Wesen auftrat, welches sie vorstellte, sowie, wenn alle Subjekte irgendwann einmal verschwänden, auch alles Objekt verschwinden, in Nichts sich auflösen würde. Wer sich einmal auf diesen Standpunkt stellt, der darf sich auch nicht erlauben, willkürlich in den entgegengesetzten hinüberzuspringen, sondern ist gehalten, ihn folgerichtig weiter zu verfolgen und bis zu den äussersten Consequenzen fortzuführen. Weder darf er nach Belieben bald von den Früchten des einen, bald von denen des andern Standpunkts naschen wollen, noch auch von dem einen zu dem andern umbiegen und übertreten, ohne den andern wirklich und in der Wahrheit zu verlassen. Denn so wenig wie Feuer und Wasser, so wenig wie Ja und Nein vertragen sich der subjektiv idealistische und der realistische Standpunkt mit einander. Jenem

kann nichts ausser dem Vorgestelltwerden durch das Subjekt existiren, diesem existirt alles Wesenhafte unabhängig von seinem Vorgestelltwerden durch das endliche Subjekt. Dem subjektiven Idealismus kann es überhaupt kein Reales ausser der Vorstellung geben und daher kann von ihm das Problem consequent gar nicht aufgestellt werden, wie Ideales und Reales Eins sein können.

Stellt es Schopenhauer dennoch auf, so geschieht es, weil er sich selbst widersprechend in einem Athem den subjektiven Idealismus aufstellt und verleugnet. Könnte man aber auch einräumen, dass er das Problem richtig gestellt habe, so hat er es doch nicht gelöst; denn er erklärt geradezu, dass die Identität des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt unerklärlich sei. Das Reale, welches er faktisch annimmt, nennt er zwar Willen, es ist aber an sich nichts Anderes als blinder Trieb. Der Wille an sich oder Trieb ist ihm erkenntnisslos und wie der blinde Trieb aus sich soll die Vorstellung hervorbringen können, bleibt ebenfalls unbegreiflich. Wenn aber der Wille an sich nichts als blinder Trieb ist, so sieht man, was es mit dem Schopenhauer'schen Primat des Willens im Selbstbewusstsein auf sich hat. Der Primat des Willens heisst dann nichts Anderes, als der Primat des blinden Triebes. Der blinde Trieb bringt es dann im Thier und gesteigert im Menschen zur Vorstellung, man weiss nicht wie — das ist Alles! Kein Wunder, dass dann der Mensch im operari sich völlig unfrei erweiset. Denn ein blinder Trieb, wenn er es auch zur Vorstellung seiner blinden Triebe bringt, kann es darum doch nicht zur Freiheit von seinen Trieben bringen. Dass der Mensch gleichwohl — unfrei im operari — in seinem Sein und Wesen (im esse) frei sei, kann in doppelter Beziehung nichts bedeuten, da das Sein und Wesen nichts ist, was ihm als Menschen angehörte, sondern nur dem Einen unterschiedslosen, blinden und grundlosen Willen, dessen, als des alleinigen Wesens, blosse Erscheinung der Mensch ist, und da die dem blinden, grundlosen Willen zugeschriebene Freiheit nichts sein kann als blinder Zufall. Ein Wesen, welches im Wirken und Thun unfrei ist, ist es auch im Sein und Wesen, und ein Wesen, welches im Sein und Wesen frei ist, erweist dieses eben im freien Wirken und Thun. Die Möglichkeit einer widerspruchlosen Erklärung des Bösen wird geradezu aufgehoben, wenn der Mensch zur blossen Erscheinung eines blinden, grundlosen Willens oder wie immer gefassten Wesens gemacht wird. Wäre der Mensch blosse Erscheinung eines selbstbewussten Urwillens, des absoluten Geistes, so könnte er

nicht frei sein, um wie viel weniger, wenn er die blosse Erscheinung eines blinden Urwillens oder Urtriebes wäre. Zum Theil wenigstens räumt dieses der geistreiche Verfasser auch ein, indem er zugibt, dass bei Schopenhauer, anders als bei Kant (dessen Lehre damit übrigens noch keineswegs in diesem Punkte befriedigend erscheint) die individuelle Selbstbestimmung des intelligiblen Charakters ihre wahre Bedeutung verliere. »Denn,« sagt der Verfasser sehr richtig, »die Individuation ist ihm (Schopenhauer) nur Schein; mit dem Einen, untheilbaren Wesen des Willens hat sie nichts gemein. Bei Kant gab es eine Menge freier Wesen, deren jedes, ohne durch die andern gehindert zu werden, sich einen intelligiblen Charakter selbst bestimmte; bei Schopenhauer dagegen ist nur der Eine Urwille, das Eine Ding an sich frei. Die ethische Zurechnung fällt ganz und untheilbar in ihn hinein, das Wollen der Individuen ist sein ausschliessliches Werk. So gebietet es die Consequenz seines Vordersatzes, dass das Wesen des Willens in sich untheilbar und ununterscheidbar sei.« So richtig dieses ist, so liegt der Irrthum doch nicht allein darin, dass Schopenhauern die Individuation nur Schein ist, sondern auch darin, dass der Urwille als blinder Wille und also als geistloser Trieb gefasst ist, der, wenn er sich überhaupt zu Individuationen erschliessen könnte, doch nur wieder blinde, blosse Natur-Individuationen, niemals aber bewusste, geistige, freie hervorzubringen vermöchte.

Auch hebt der Verfasser ganz richtig den Widerspruch hervor, der in Schopenhauer's Lehre liegt, wenn derselbe behauptet, die transscendentale Freiheit, welche nur dem Ding an sich zukomme, trete dennoch im Falle der Verneinung des Willens zum Leben auch in diese ein und bringe, indem sie das innere Wesen der Erscheinung aufhebe, während diese selbst in der Zeit noch fortdauere, einen Widerspruch der Erscheinung mit sich selbst hervor. Mit Recht setzt ihm der Verfasser entgegen, das innere Wesen des Individuums könne doch nicht aufgehoben sein, wenn seine nothwendige Folge, die Fortdauer in der Zeit, nicht cessire, es müsse ein fester Kern restiren, den jene Verneinung nicht treffe. Ja es klingt wie Ironie auf Schopenhauer's Idealismus, wenn der Verfasser fortfährt: »Noch mehr; sehen wir von der individuellen Erscheinung ab, indem wir das principium individuationis als blosse Täuschung des Intellekts betrachten, so führt uns die Verneinung des Einen untheilbaren Willens, der in jedem Individuum gegeben ist, zur Aufhebung der Erscheinung im Ganzen,

und das Individuum löst durch seine That die Aufgabe der Welt auf solidarische Weise.« Auf diese Weise enthüllt sich vor dem eindringenden Geistesblick des Verfassers als ein folgenschwerer Irrthum Schopenhauer's dessen Verkennung des principii individuationis und des persönlichen Geistes. Wahrhaft tiefsinnig ist die Aeusserung des Verfassers: »nicht allein die Erkenntniss, sondern auch der Wille haftet nur am concreten Leben, dergestalt, dass auch der Wille an sich, von dem er lehrte, dass er unerfassbar sei, dies nur sein kann, vermöge der unergründlichen Tiefe und unendlichen Fülle seiner Ichheit und Eigenheit, nicht aber wegen seiner in sich ununterschiedenen All-Einheit.« Und ganz mit Recht folgert er aus dieser tiefgedachten Wahrheit, dass Schopenhauer'n sein Ding an sich wider Willen zum absoluten Abstraktum werde (nur anders als bei Fichte, dem früheren Schelling und bei Hegel), während es vielmehr ein absolutes Concretum sein sollte, und dass Kant's erhabener ethischer Realismus unter seinen Händen wieder idealistisch und fatalistisch werde. Nicht ohne Grund findet der Verfasser in der deutschen Theologie des unsterblichen »Frankforters« den Grundriss einer tieferen Lehre, als sie uns bei Schopenhauer und Fichte entgegentritt. Wenn sich der Verfasser in dem Weiteren des Gefühls als einer Grundkraft des Geistes annimmt, so kann man ihm gegen Schopenhauer und Herbart nur beipflichten, so wie er auch dem Gefühle seine richtige Stelle anweist, wenn er es als die reale Verbindung der Erkenntniss und des Willens bezeichnet. Eine tiefgreifende Förderung hat die Philosophie durch Schopenhauer nicht erfahren, so geistreich seine Schriften auch sind. Seine wissenschaftliche Methode ist schwach und darum schon bewegt er sich fortlaufend in Widersprüchen. Von der einen Seite verläuft seine Lehre in einen idealistischen Nihilismus, von der andern in einen Naturalismus. Trotz seines Antagonismus gegen Fichte, Schelling und Hegel hat er doch am meisten Verwandtschaft mit diesen Philosophen und theilt mit ihnen den gleichen Grundirrthum in der Behauptung, dass Bewusstsein Endlichkeit voraussetze, wonach consequent die Persönlichkeit Gottes geläugnet werden muss, wonach aber auch der Anerkennung der Persönlichkeit des bedingten Geistes Grund und Boden entzogen ist.

Es ist nun merkwürdig, dass, während Herbart darin den Spinozismus dieser Philosophen erblickt und diese Philosophen den Gedanken, dass Bewusstsein Endlichkeit voraussetze, mit Spi-

noza gemeinschaftlich zu besitzen glaubten, neuerlich Löwe in seiner Schrift über die Philosophie Fichte's den Beweis zu führen versucht hat, dass Spinoza in Wahrheit jene Lehre gar nicht aufgestellt habe, sondern vielmehr das Selbstbewusstsein Gottes lehrte, ohne doch darum den Pantheismus in jedem Sinne zu überschreiten. Unter den genannten Philosophen ist es Schelling allein, der den in der neueren Zeit besonders von Fichte urgirten Irrthum, dass das Unendliche Selbstbewusstsein ausschliesse und also Bewusstsein nur eine Form des Endlichen sein könne, in seiner späteren Philosophie überwand und die Persönlichkeit Gottes und des bedingten Geistes erkannte, nachdem ihm Baader in dieser Richtung vorausgegangen war, ohne jedoch bei dem Halbpantheismus und Halbtheismus Schelling's und Anderer stehen zu bleiben.

X.

System und Geschichte des Naturalismus

von Eduard Löwenthal.

Dritte vermehrte Auflage. Leipzig, Voigt, 1862.

Es ist eines der schlimmsten Zeichen der Zeit, dass seichte und bedeutungslose Schriften wie die vorliegende wiederholte Auflagen erleben, während gediegene Werke keinen Verleger erlangen können oder wenn sie ihn mit Noth gefunden haben, nur geringe Verbreitung finden.

Was die Erfordernisse wissenschaftlicher Methode und strenger Beweise seien, davon hat der Verfasser nicht die entfernteste Ahnung. Blind setzt er die Wahrheit des Naturalismus voraus und schliesst von diesem willkürlich gewählten Standpunkte mit seinen theils beweislosen, theils widersprechenden Behauptungen ab, im Vertrauen, dass man ihm Alles blind glauben werde, wenn er nur recht keck gegen alles Religiöse eifere. In den Kreisen urtheilsloser Menschen mag ein solches Gebaren wirken und betrügen, für denkende Menschen ist es auf das Gelindeste gesagt gänzlich werthlos.

Die ganze Einleitung zur dritten Auflage ist voll ausgesuchter Flachheit und Verdrehung der Wahrheit. Der Verfasser glaubt nur versichern zu dürfen, es sei ein Missgriff zur Befestigung der Organisation der menschlichen Gesellschaft zu übernatürlich geistigen und geistlichen Mitteln zu greifen, so müsse es auch die ganze Welt als erwiesen gelten lassen. Er weiss es gewiss, dass die Gebrechen der Gesellschaft nur durch die gründlichste Vereinigung (soll vermuthlich Beseitigung oder so etwas heissen, ausserdem ist der Satz sogar sinnlos) jenes Missgriffs beseitigt werden können. Er weiss es, und das genügt vollkommen. Jeder Beweis wäre da Luxus. Die weiteren trivialen Behauptungen der Einleitung sind ebenso weiter nichts als beweislose Versicherungen, dar-

auf berechnet urtheilslose Menschen zu blenden und zu betrügen. Der Mann, der durch seinen Naturalismus alle Vernunft leugnet, hat die Keckheit, seinen Lesern zuzurufen, die Vernunft lasse sich auf die Dauer nicht in Fesseln legen, während nach ihm doch im Grunde gar keine Vernunft da ist, die in Fesseln gelegt werden könnte. Zur Sorte der geistlosesten und gemeinsten Schreier gesellt sich der Verfasser, wenn er die Kirche in Bausch und Bogen des Hochverraths an der Gesellschaft anklagt wegen der Institution des Cölibats der Priester, die er als Menschenraub und Familienmord bezeichnet. Abgesehen davon, dass die protestantischen Kirchengesellschaften von diesem Vorwurfe keinesfalls getroffen werden, ist diese Art der Beurtheilung des Cölibats in der katholischen Kirche jedenfalls unsäglich seicht. Die Behauptung, dass die Moral, (welche beiläufig bemerkt, der Naturalismus unausweichlich aufheben muss, woran sein Unwesen schon erkennbar genug ist) allein in der menschlichen Natur ihren Ursprung habe, ist seicht, weil es sich fragt, worin die menschliche Natur selbst ihren Ursprung hat. Worin die menschliche Natur ihren Ursprung hat, darin muss auch die Moral ihren Ursprung haben. Wenn der Mensch in der Natur seinen Ursprung hätte, so müsste auch die Moral in ihr ihren Ursprung haben. Da aber der Geist seinen Ursprung nicht in oder aus der Natur haben kann, so kann ihn auch die Moral aus ihr nicht haben. Alle angebliche Erklärung des Geistes aus der Natur sind leere Worte, Dunst, womit man die Augen Urtheilloser umdüstert und nur Leute, die betrogen werden wollen, betrügt, sonst Niemanden. Welche elende Ansicht der Verfasser von der Moral hat, zeigt sich auch schon darin, dass er sie den Inbegriff der Diätetik des humanen Lebens nennt, was ja die Moral Epikurs hinausläuft, die in Wahrheit keine ist. Selbst Herbart könnte ihn hierüber eines Besseren belehren, wenn er darüber belehrt sein wollte. Wenn ihm das geistige Leben das mittelbar physische ist, wiewohl man nicht sieht, wie und wann denn nach dem Naturalismus ein Mittel zwischen Physischem und Geistigem sein könnte, da nach ihm der Geist nicht etwas dem Physischen Entgegengesetztes ist, so kann es ihm auch nur das mittelbar Nothwendige sein. Ob es aber, wenn dieser Unterschied nach dem Naturalismus Sinn hätte, unmittelbar oder mittelbar nothwendig ist, ändert an der Nothwendigkeit selbst nichts. Ist aber Alles nothwendig, so gibt es keine Moral, weil keine Freiheit. Das ist das wahre Ergebniss des Naturalismus und eben darum ist der Naturalismus handgreiflich falsch. Grenzenloser Unsinn ist es, einen Luther, Schiller, Lessing, Göthe und

Wieland als Vorläufer oder indirecte Einleiter des Löwenthal'schen Naturalismus aufzuführen. Wenn diese Männer noch lebten und so etwas hörten, so würden sie Herrn Löwenthal für reif zum Tollhause erklären. Die Weisheit des Hrn. Löwenthal stammt von L. Feuerbach, wie er zum Ueberflusse selbst angibt. Da aber Feuerbach, dieser verlorne Sohn der deutschen Philosophie, in gründlichen Schriften längst widerlegt ist, so bedarf es an sich gar keiner Widerlegung des Hrn. Löwenthal mehr. Man muss ihm bloss widersprechen und seinen Unsinn enthüllen, um der bethörten und der Bethörung ausgesetzten Menge willen. Denn von irgend einem neuen Gedanken, dergleichen auch von Seiten naturalistischer Forscher keineswegs unmöglich genannt werden kann, ist bei Hrn. Löwenthal gar nicht die Rede, höchstens von einigem neuen Unsinn, wie z. B. seine Theorie — wenn so etwas Sinnloses Theorie genannt werden kann — der Schwere, des Lichtes, der Wärme. Aber auch Feuerbach hat nach ihm den Naturalismus nur grossentheils auf problematischer Grundlage in die deutsche Philosophie eingeführt. Man erfährt nicht, worin denn dies grossentheils Problematische bestehen soll, auch nicht, was bei Feuerbach nicht mehr problematisch sein soll, wohl aber dass merkwürdigerweise das Feuerbach'sche Problematische bei Moleschott, Vogt und Büchner und tutti quanti noch problematischer geworden sei, natürlich bis Hr. Löwenthal kam und alle seine Vorgänger an Weisheit, Tiefsinn und nicht problematischer Einsicht weit überstrahlte.

Und wie gewaltig überstrahlte er sie! Auf 35 Seiten weiss der Geniale das ganze System des Naturalismus, also nach ihm das gesammte System des rein philosophischen Wissens, für alle Zeiten unwiderleglich zu entfalten. Auf 44 Seiten wird die gesammte Geschichte des Naturalismus vor unsern Augen ausgebreitet. Das Schriftchen zerfällt eigentlich in zwei Schriftchen, denn mit der Geschichte des Naturalismus beginnen die Seitenzahlen von vorn (was auf den Verdacht bringen muss, dass das Schriftchen gar nicht wirklich eine dritte Auflage ist, sondern bloss die zweite mit neuem Titel, wenn nicht schon die zweite auf einem ähnlichen Manövre beruht) und merkwürdiger Weise findet sich am Schluss der ersten Abtheilung, bloss durch einen Strich getrennt, eine kleine Sammlung von (lobhudelnden) Urtheilen über Eduard Löwenthal's System des Naturalismus, und derselbigen Sammlung, nur mit einigen neuen Lobhudeleien vermehrt, begegnen wir mit Staunen am Ende der zweiten Abtheilung desselben Schriftchens. Man weiss nicht, worüber man mehr er-

staunt sein soll, über eine solche Industrie, oder über die Schamlosigkeit, womit Blätter wie der Arbeitgeber, die Glocke etc., ein solches Machwerk lobpreisen mögen.

Es ist unnöthig die Widersprüche des Löwenthal'schen Naturalismus ausführlich nachzuweisen. Nur Einiges will ich berühren. Der Verfasser hat die Existenz der Atome durch nichts nachgewiesen, sondern sie unwissenschaftlich vorausgesetzt oder auf die blosse Autorität Anderer hin angenommen. Ich glaube anderwärts erwiesen zu haben, dass trotz der Legion von Atomisten verschiedener Arten unserer und vergangener Zeit Atome überhaupt gar nicht existiren und Angesichts der Thatsachen der Natur gar nicht existiren können (eine Ansicht, wofür Aristoteles, Spinoza, Leibniz, Kant, Schelling, Hegel und selbst Herbart, entscheidende Gründe aufgestellt haben). Allein ich will hier davon absehen und bloss fragen, womit Löwenthal die Existenz der Atome erwiesen hat? Rein mit gar nichts. Seine Behauptung, der Stoff sei absolut oder bilde das absolute Sein, ist nicht bloss unerwiesen und unerweislich, sondern sogar absurd. Woher weiss der Verfasser, dass es überhaupt einen Stoff gibt? Gesetzt, was man gemeinhin Stoff nennt, wäre Wirkung und Erscheinung der Kraft und nichts weiter, wie dann? Und wie sollte es auch anders sein, wenn nicht das Leben aus dem Tode, die Bewegung aus dem Bewegungslosen erklärt werden soll, was unmöglich ist. Aber selbst angenommen, nicht zugegeben, der Stoff sei das Absolute, so gibt es, da nur Ein Absolutes sein kann, auch nur einen Stoff und was man gemeinhin Stoffe nennt, das könnten nur Erscheinungsformen des Einen Stoffes sein und zwar stets übergehende und wieder verschwindende, nun und nimmermehr aber Atome, in deren Begriff es liegt, nicht Erscheinungsformen eines einigen Seins, sondern selbst Substanzen zu sein und zwar absolute, wenn sie in ihrem vollen und ganzen Begriff genommen werden (und nicht wie in den Halbheitssystemen der theistischen Atomisten). Also entweder ist der Stoff das Absolute, dann gibt es nur Einen Stoff und dann schlechterdings keine Atome, oder es gibt Atome, dann gibt es kein einiges Absolute, und jedes Atom ist selbst absolute Substanz. Beides ist unmöglich, weil der Stoff, ob Einer oder Viele, nicht das Absolute sein kann. Das Absolute kann nur Geist sein, weil nur der Geist absolut sich selbst setzen kann, die Natur aber nicht, auch wenn sie als Kraft gedacht wird. Eine sich selbst bewusstlos und willenlos setzende Kraft ist ein Unding. Eine absolute Kraft kann sich selbst nur setzen, wenn sie bewusster Wille und wollendes Bewusstsein ist.

Alle Kraft entspringt aus dem Geist und aller Stoff ist Erscheinung der Kraft. Kommt irgend einem Wesen ein Beharren zu, so beharrt es nicht von selbst, was soviel hiesse, als von Nichts, sondern vermöge seiner Kraft zu beharren, und kommt irgend einem Wesen Bewegung zu, so bewegt es sich vermöge einer oder mehrerer Bewegungskräfte. Kraft kann nicht Eigenschaft eines Kraftlosen sein. Die Eigenschaften eines Kraftlosen, wenn solche denkbar wären, könnten selber nur Kraftloses sein.

Die Behauptung, dass Licht und Wärme nicht an sich von der Sonne kommen, ist nicht neu, wie der Verfasser vorgibt, sondern schon Oken hat sie in seiner Weise gelehrt, ohne die Physiker von seiner Theorie überzeugt zu haben.

Die Lehre von der Anfangs- und Endlosigkeit der Welt ist zwar vom Standpunkte des Materialismus aus consequent, wiewohl falsch, dass aber jeder Weltkörper, zum mindesten unsere Erde, schon unzählige Male in ihrer jetzigen Gestalt bestanden habe und dass vor uns ohne Anfang wie nach uns ohne Ende schon zahllose Menschengeschlechter auf der Erde gelebt und im Ganzen denselben Entwicklungsgang, wie die jetzige Menschheit genommen haben und nehmen werden, folgt nicht nothwendig aus der Annahme der Anfangs- und Endlosigkeit der Welt und ist von dem Verf. in keiner Weise erwiesen worden. Solche Freigebigkeiten mit Zeit, Raum und Zahl der Menschen haben für Unkundige einen blendenden Schein, während sie innerlich hohl und leer sind. Die ganze Weltanschauung läuft auf die Auffassung der Welt als des ewig sich selbst verschlingenden und wiedergebärenden Ungeheuers hinaus, wovon Göthe im Werther sprach, und auf jenen Cirkeltanz, welchen Fichte in seiner Schrift über die Bestimmung des Menschen in seiner Nichtigkeit und Geistlosigkeit hinstellte.

Des Verfassers angebliche Erklärung des Denkens aus der Natur ist so misslungen, als jede frühere. Die Gedankenlosigkeit dabei hat aber eher zu- als abgenommen, und der materialistische Gallimathias gibt den schönsten idealistischen Leistungen Hegel's in diesem Fache nichts nach. Man höre:

»Der auf Grund der Anschauungswahrnehmung und der ersten rein sensitiven Selbstunterscheidung erfolgende weitere Selbstunterscheidungs-, Selbstconcentrations-, Selbstausprägungs-, Individualisirungsprocess, — oder, wie wir ihn auch bezeichnen können, — der Regulirungsprocess der Wechselbeziehungen zwischen der äusseren Gesammtbeharrung, der individuellen Selbstbeharrung und der verschiedenen Selbstbeharrungsformen unter

sich, — dieser Gesammtprocess ist es, was wir das Denken zu nennen pflegen.« Dieser auf einer petitio principii beruhende Gallimathias soll eine Erklärung des Ursprungs des Denkens sein! Kaum kann die Sinnlosigkeit weiter getrieben werden.

Auf drei Blättern weiss dann der Verf. Ethik, Moral, Staat und Recht materialistisch für ewige Zeiten zu begründen. Wiewohl es bis zum Ueberfluss evident ist, dass der Materialismus consequent die Freiheit leugnen und somit den Unterschied von Gut und Böse aufheben muss, womit freilich auch der Unterschied von Wahrheit und Falschheit aufgehoben wäre, so weiss der Verf. doch wunderbarer Weise seinem Materialismus den Schein der Freiheit abzulocken, mit welcher er aber offenbar nichts anzufangen weiss, da er sich nicht entblödet, mit M. Stirner das Interesse der Selbstliebe für das einzige Princip der Moral zu erklären. Welcher Unsinn, den Menschen für ein Produkt der blindwirkenden Natur zu erklären und ihm dennoch Freiheit zuzuschreiben! Welcher Unsinn, dem Menschen Freiheit zuzuschreiben und ihm als unbedingt gebietendes Pflichtgesetz die Selbstliebe, den completen Egoismus, vorzustellen, wonach also die einzig mögliche Sünde, wenn die nach diesen Voraussetzungen denkbar wäre, in Gesinnungen und Handlungen des Nichtegoismus, der Liebe und Hingabe an Andere und der Aufopferung für Andere bestünde. Als ob, wenn der Mensch nichts als Produkt der Natur wäre, ihn ein anderes Gesetz als die Selbstliebe beherrschen könnte und ein Pflichtgebot, von welchem Inhalte es auch sei, für ihn noch einen Sinn haben könnte! Vollends aber ein Pflichtgebot der Selbstliebe als oberstes Princip der Moral ist ein Unsinn, der den versteckten Wahnsinn offenbart, welcher allem Materialismus zu Grunde liegt. Eine Rechts- und Staatslehre, die auf einem solchen Princip der Moral ruht, kann nur weitere Sinnlosigkeiten zu Tage fördern.

Die zweite Hälfte der Schrift soll eine Geschichte des Naturalismus bieten. Sie gibt aber in einer Kürze, welche jede gründliche Behandlung der Sache unmöglich macht, nichts als locker aneinandergereihte und ziemlich willkürlich herausgerissene Sätze mit flüchtigen, kritisch sein sollenden Bemerkungen, womit so gut wie nichts geleistet ist. Sie berührt in oberflächlichster, flüchtigster Weise eine Reihe von Philosophen, die theils gar nicht, theils nur indirekt mit dem Naturalismus in Zusammenhang stehen geht über Platon, Aristoteles, die Stoiker mit wenigen nichtssagenden Zeilen hinweg, widmet der scholastischen Periode sieben bedeutungslose Zeilen, versteigt sich in dem Capitel über den Na-

turalismus in der neueren Philosophie zu einer Kritik des Spinoza und Leibniz, die, wiewohl sie wenig bedeutet, doch noch hie und da einen wirklichen Gedanken offenbart und schliesst mit einer ebenso kurzen und flüchtigen Beleuchtung der neuesten Phase der Geschichte des Naturalismus, in welcher er ganz beliebig mehrere Naturalisten herausgreift, um mit einigen hingeworfenen Sätzen zu zeigen, wie weit sie noch hinter ihm zurückgeblieben sind, hinter ihm, der nichts geschrieben hat, was sich entfernt mit dem Umfang von physiologischen Kenntnissen vergleichen liesse, der bei aller Grundverkehrtheit doch in den Schriften eines Moleschott, Büchner, Vogt, Burmeister anzutreffen ist. Am meisten kann man noch mit seinem Urtheile über Schopenhauer einverstanden sein, der von ihm als philosophischer Centaur nicht übel bezeichnet ist.

XI.

Franz von Baader's sämmtliche Werke.

Systematisch geordnete und vollständige Ausgabe sammt dem Nachlasse, der Biographie und dem Briefwechsel. Herausgegeben durch einen Verein von Freunden des Verewigten:
Professor Dr. Franz Hoffmann in Würzburg,
Prof. Dr. J. Hamberger in München, Professor Dr. A. Lutterbeck in Giessen, Baron Friedrich von Osten, Prof. E. A. von Schaden in Erlangen und Prof. Dr. Chr. Schlüter in Münster.
Sechzehn Bände. Leipzig, H. Bethmann 1850—1860.

Wenn hier der Ort wäre, die äussere Geschichte der Entstehung des vorliegenden Werkes zu erzählen, so würde von solcher Darlegung ein nicht vortheilhaftes Licht auf die literarischen Verhältnisse des Volkes von Denkern fallen. Genug, es ist zu Stande gebracht und stellt sich zum mindesten ebenbürtig den Gesammtausgaben der Werke eines J. Kant, J. J. Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Herbart zur Seite, von der Ueberzeugung der Herausgeber begleitet, dass es in seinen Wirkungen, wenn auch vielleicht nur langsam fortschreitend, tiefer und weiter reichen wird, als die Werke der genannten Philosophen, deren Bedeutung doch gewiss nicht gering anzuschlagen ist. Heute muss man sich gefasst halten, noch vielfach auf entschiedenen Widerspruch gegen die Behauptung eines so grossen Werthes der Leistungen Baader's zu stossen und man kann selbst Aeusserungen des Erstaunens begegnen, die von einer an Exaltation, wenn nicht an Wahnsinn, grenzenden Ueberschätzung Baader's zu sprechen sich berufen meinen. Indessen wenn man einen Blick darauf werfen will, in welchem Maasse das Ansehen und die Wirksamkeit Baader's gestiegen sind, seit man in der vollendeten Gesammtausgabe seiner Werke seine Leistungen überschauen kann, so wird man die Behauptung vielleicht doch nicht

mehr so befremdend finden, dass jedenfalls die Akme seines Ansehens und seiner Wirksamkeit noch nicht erreicht ist und man wird dann vielleicht geneigter werden, mit allem Ernste zu prüfen, worauf sich denn meine und der Mitherausgeber grosse Erwartung gründen möge. Vor dem Beginn der Gesammtausgabe erlaubten sich selbst angesehene Geschichtsschreiber der Philosophie, geschweige der Tross der Nachschreiber, Baader mit wenigen Worten und kurzem Process, aber langer Unwissenheit, in die Schule Schelling's einzureihen und noch heute gibt es einzelne naive Unwissende, die trotz dem Anspruch, umfassende Quellenstudien gemacht zu haben, das handgreiflich Irrige und längst Widerlegte getrost ihren ältern Vorgängern nachschreiben. So liess noch jüngsthin W. Bauer in seiner populären Geschichte der Philosophie [1]) Baader dem Schellingianismus huldigen, und da er doch etwas davon gehört haben muss, dass dagegen Widerspruch eingelegt worden ist, so glaubte er der Sache Genüge gethan zu haben, wenn er bemerkte, dass derselbe doch nicht ein eigentlicher Schüler Schelling's gewesen sei.

Vor dem Beginn der Gesammtausgabe der Baader'schen Werke haben nur Rixner [2]) und Sengler [3]) Umrisse von Baader's Lehre zu geben versucht. Rixner widmet der Aufgabe nur drei Blätter, Sengler dagegen gibt doch zum erstenmal einen, wenn auch sehr gedrängten, Gesammtüberblick. Michelet [4]) entwirft nur ein verblasstes Bild bei falscher Auffassung von Baader's Stellung, Rosenkranz [5]) ergeht sich überwiegend in nicht unbefangener und mit Irrungen untermischter Polemik. J. H. Fichte [6]) fasst die Bedeutung Baader's tiefer, ohne jedoch einen

1) Geschichte der Philosophie für gebildete Leser zugleich als Einleitung in das Studium der Philosophie von Dr. W. Bauer (Halle 1863) S. 308—309.

2) Handbuch der Geschichte der Philosophie von Rixner III, 477—485.

3) Ueber das Wesen und die Bedeutung der speculativen Philosophie und Theologie II, 415—452. Vergl. Senglers: die Idee Gottes I, 220.

4) Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, von Michelet II, 417 ff. 447, 482—505.

5) Geschichte der Kant'schen Philosophie von K. Rosenkranz S. 481 ff. (12. Theil der Werke J. Kant's von Schubert und Rosenkranz).

6) Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie von J. H. Fichte (1832). S. 130, 142 ff.

eigentlichen Umriss seiner Lehre zu versuchen. C. Biedermann[1]) mit äusserst kurzer Charakteristik erkennt zwar an, dass Baader seine philosophische Bildung unabhängig von den modernen Systemen, ja sogar im offenen Widerspruch mit der Mehrzahl derselben vollbracht habe, lässt aber dennoch seine Ansichten mehr oder weniger mit den Schelling'schen übereinkommen. Ungleich richtiger hat Chr. Kapp schon im Jahre 1843 das Verhältniss Baader's zu Schelling beurtheilt, wenn er sagt: »Nebenbuhler aber, wie Baader, dem er Vieles dankt, und Görres hasste er glühend. In Görres fürchtete er die Macht der Phantasie und den politischen Blick, in Baader die Bekanntschaft mit seinen Quellen, besonders mit Jakob Böhm und den Eifer, sich selbst geltend zu machen und auf die Kirche sich zu stützen[2]). Im Jahre 1809 lobte er (Ph. Schr. I, 422) noch die »tiefsinnigen Analogien« Franz von Baader's, mit welchem er früher freundlich, dann auch wegen anderer und eben dieser Punkte im Zwiespalt stand. Dieser Zwiespalt kehrte später heftig wieder. Die Absicht des Lobes gelang nur zum Theil, wenn sie nicht bloss darauf ging, auch Baader wo möglich noch unter den Flügeln des Schellingianismus erscheinen zu lassen. Schelling führte aber, in diesem Bezuge sicher nicht ohne Vorbedacht, aus Baader lebhaft an Böhm erinnernde Stellen an. Sollte diese Art Lob Baader nicht zur Dankbarkeit verpflichten? Sollte sie ihn auch drohend zur Scheu anderer Vorwürfe mahnen? damit er, der mit Jakob Böhm so vertraut war, die Plagiate nicht aufsuchen und verrathen möchte, die sich Schelling Seite für Seite und Wort für Wort an Böhm erlaubt hat!« [3]).

---

1) Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit von C. Biedermann (1842) II, 286—338.

2) Diese Auffassung Kapp's ist etwas schief und übergeht die Hauptsache, die geheime Furcht Schelling's vor dem überlegenen genialen Tiefsinn Baader's, der denn doch einmal in umfassenderer Gestaltung und in wirksamerer Form als bis dahin hervortreten und dann auch Schelling rasch in den Hintergrund drängen konnte.

3) Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Ein Beitrag zur Geschichte des Tages von einem vieljährigen Beobachter. S. 240—241. In keiner der bei Lebzeiten Schelling's von ihm erschienenen Schriften ist der Name Böhme's genannt, so wenig als der Name Oetingers, dessen Schriften Schelling, wie man aus Auberlen's Theosophie Oetinger's sieht, gleichwohl eifrig studirt und benützt hatte. Erst in einigen wenigen nach seinem Tode gedruckten Schriften Schelling's findet sich der Name Böhme's mit emphatischer Lobpreisung. Baader's

Nach dem Beginn (jedoch noch vor der Vollendung) der Gesammtausgabe wurde Baader von mehrern Geschichtschreibern der Philosophie meist eingehender berücksichtigt. Fortlage in seiner »Genetischen Geschichte der Philosophie seit Kant (1852 S. 246—255)« stellt ihn entschieden höher als Hamann und Jakobi, erkennt ihn auch unabhängig von Schelling und Hegel, meint ihn aber damit besonders zu ehren, dass er in ihm »die Tiefe der Fichte'schen Philosophie« vorhanden finden will und dass durch ihn die Ideen der Wissenschaftslehre, zwar accomodirt an die sanktionirten Dogmen der römischen Hierarchie, in den Bereich der katholischen Kirche übergetreten seien. Der idealistische Pantheismus Fortlage's weiss Baader's Lehre, in ihrem Unterschied von der Wissenschaftslehre, nur als einen mittelalterlichen Theismus aufzufassen, wodurch sie der katholischen Hierarchie habe mundgerecht werden sollen. Das ist nun freilich eine klägliche Auffassung, welche weder dem Verhältniss Baader's zum Mittelalter, noch dem zu Böhme und Fichte, noch dem zu den Dogmen der katholischen Kirche und zur Hierarchie gerecht wird. Doch erkennt Fortlage an, dass Baader zu den bedeutenden Geistern zähle.

Im Jahr 1853 gab Erdmann im letzten Theile seiner Geschichte der neueren Philosophie [1]) die bis dahin ausgeführteste

---

in seiner Schrift über die Freiheit (1809) nicht zu gedenken, konnte er nicht leicht wagen, ohne sich von Seiten desselben einer Enthüllung auszusetzen, die ihn sehr unsanft berührt haben würde. Viel klüger schien es ihm zu sein, Baader die Ehre ausdrücklicher Nennung zu gönnen und es darauf ankommen zu lassen, ob die gelehrte Welt unwissend, unachtsam und verstandlos genug sein werde, ihn dennoch für den Urheber der neuen Gedanken und Baader für den Nachtreter zu halten. Dass diese Taktik von Erfolg gekrönt war und dass die gelehrte Welt den Erwartungen und Wünschen Schelling's in diesem Punkte getreulich entsprach, bis J. H. Fichte den Schleier zu lüften begann und ich endlich in urkundlichen Nachweisungen den ganzen Sachverhalt noch zu Lebzeiten Schelling's evident darlegte (in meiner Vorrede zu den kleinen Schriften Baader's, ohne dass auch nur der Versuch einer Widerlegung gemacht worden wäre, ist bekannt genug oder könnte und sollte doch bekannt genug sein. Man vergleiche auch Noack's: Schelling und die Philosophie der Romantik (I, 217 ff. II, 177 ff.), der vieles Richtige sagt, wiewohl weder er noch Kapp überall volle Gerechtigkeit gegen Schelling üben.

1) Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie. Von Erdmann. III. Bandes 2. Abtheilung. S. 583 bis 636.

und vollständigste Darstellung der Lehre Baader's, welche auch bis heute von keiner andern übertroffen worden ist. Wiewohl nicht frei von einzelnen Irrungen gewährt Erdmann's Darstellung doch eine eingehendere und vollständigere Uebersicht von Baader's Lehre als alle andern, und wenn ich seiner Beurtheilung auch nicht überall beipflichten kann, so räume ich doch gerne ein, dass er viel Geistreiches über Baader sagt und dass das Bestreben, gerecht gegen ihn zu sein, überall entschieden durchleuchtet. Unstreitig kann diese Darstellung in ihrer Ausführung durch die Erkenntnisslehre, Theologie, Creationslehre, Naturphilosophie, Ethik und Societätsphilosophie als der grösste Dienst angesehen werden, welcher unserem Denker ausserhalb seiner Schule geleistet worden ist. Nur kann ich Erdmann hauptsächlich, und von Untergeordnetem abgesehen [1]), nicht einräumen, dass er die Bedeutung Baader's im Verhältniss zu Schelling richtig beurtheilt hätte. Nicht Schelling hat Baader aus seiner Richtung herauszuwerfen vermocht, sondern Baader hat Schelling aus seiner Richtung herausgeworfen und ihn genöthigt, sich dem Theismus anzunähern. Während diesen Baader erreicht hat und zwar schon zu Anfang seiner Schriftstellerthätigkeit, wie denn Erdmann selbst einräumt, dass Baader schon in seinen ersten Schriften seinen Standpunkt unveränderlich fixirt hatte, näherte Schelling sich ihm nur an und blieb in einer Form des Persönlichkeitspantheismns befangen, über welche er sich nie erhob. Erdmann's Höherstellung Schelling's rührt hauptsächlich davon her, dass er selbst den Pantheismus nicht zu überschreiten vermocht hat.

Im Jahre 1857 trat Deutinger [2]) mit einer kritisirenden Darstellung der Lehre Baader's hervor, welche sich in allerlei Bemängelungen und Consequenzmachereien gefällt, die nur daraus hervorgehen, dass er einzelne Aeusserungen urgirt, statt sie aus dem Zusammenhang des Ganzen zu deuten. Seine Polemik ist

1) Man vergleiche meine Einleitung zu dem V. Bande der Werke Baader's, auch besonders abgedruckt unter dem Titel: Beleuchtung der neuesten Urtheile über Baader's Lehre, und aufgenommen in die Schrift: Acht philosophische Abhandlungen über Fr. v. Baader's Lehre; dann meine Entgegnung auf die Ausstellungen Erdmann's in seiner Anzeige der sämmtlichen Werke Baader's im 29. Bande der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.

2) Das Princip der neuern Philosophie und die christliche Wissenschaft von Prof. Dr. M. Deutinger, S. 337—370.

fast nur berechtigt, wo sie sich mit den formellen Mängeln der Baader'schen Schriften beschäftigt.

Gleichwohl stellt Deutinger Baader so hoch, dass er ihn geradezu den erfindungsreichsten aller deutschen Philosophen nennt und von ihm rühmt, dass bei ihm im Einzelnen mehr zu lernen sei als bei allen Zeitgenossen. Die Kraft seiner Polemik unterschätzt er nicht und wenn er etwas an ihr tadelt, so ist es mehr die Form, als die Sache. Die vorherrschend fragmentarische Gestalt seiner Darstellungsweise bezeichnend, äussert er unter Anderem: »Nach allen Seiten hin den Streit aufnehmend, beginnt er einen Kampf, der immer wieder von Neuem anfängt, sobald irgend ein Gegner aus dem Sattel gehoben. Es ist keine Schlacht, sondern ein Handgemenge, in welchem er stets mit überlegener Stärke jeden einzelnen Gegner zu Boden schlägt. Er ist ein unüberwindlicher ritterlicher Kämpe im Einzelkampf, aber kein Feldherr, der ein ganzes Heer in den Streit zu führen versteht.« Bleibt indess der Beweis daraus, dass Einer etwas nicht gethan hat, darauf, dass er es überhaupt nicht thun konnte, immerhin ein unzulänglicher, so kommt noch hinzu, dass die Thatsache nicht genau zutrifft. Wenigstens die Recensionen von Heinroth's Schrift über die Wahrheit, von Bonald's Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales, und von Lamennais' Essai sur l'Indifference en matière de Réligion, sind nicht mit Handgemengen, sondern nur mit Schlachten oder doch Treffen zu vergleichen.

Das Hauptverdienst der Baader'schen Philosophie findet Deutinger in der Hinweisung auf das objectiv und positiv höchste Princip der Erkenntniss, welches der modernen Philosophie ganz abhanden gekommen sei. Dass alle Erkenntniss Gottes primitiv von Gott ausgehen müsse, in ihm und seiner Offenbarung den einzigen positiven Grund habe, sei durch Niemand so tiefsinnig nachgewiesen worden, als durch Baader. Dass jede Ueberzeugung einen Erzeuger bedürfe, und nicht Gott ohne Gott gewusst und erkannt werden könne, darauf hingewiesen und alle nicht auf diesen Grund gebaute Erkenntniss als völlig blinde gekennzeichnet zu haben, das sei Baader's Verdienst. Dadurch sei er der erste Punkt zu einer neuen Erkenntniss und Wissenschaft, der Vorläufer einer christlichen Lehre geworden.

Hierüber erlaube ich mir zu bemerken, dass weder Baader selbst den Anspruch erhoben hat, mehr als der Vorläufer einer christlichen Philosophie zu sein, noch dass seine Jünger in ihm den Vollender derselben gefeiert haben. Allerdings ist er nur der

Vorläufer einer christlichen Philosophie, aber ein Vorläufer, der die Baumaterialien zu dem zu errichtenden Bau bereits so reichlich überliefert hat, dass kaum noch ein oder der andere Baustein oder Balken zum Bau des Ganzen fehlen dürfte, wenn auch die rechte und genaue Zubehauung und Zuzimmerung der Steine und Balken noch gar Vieles zu wünschen übrig lässt.

Einen andern Hauptpunkt der Baader'schen Philosophie, die Lehre von dem uranfänglichen Leben, hat Deutinger so tief begriffen, dass er willig einräumt, dass mit ihm sowohl der (Hegel'sche) sterile Gegensatz von Sein und Nichts, als auch der Cartesianische Dualismus im Princip überwunden und hiemit der Begriff des rein absoluten Wesens Gottes, welchen die neuere Philosophie vergeblich zu erreichen bestrebt gewesen, gewonnen sei. Ganz mit Recht sagt Deutinger: »Nur was in sich selbst ein eigenes freiwirkendes Leben besitzt, das ist wahrhaft unabhängig von jeder geschaffenen Existenz. Der in sich lebendige Gott bedarf keiner Welt ausser sich, ist allein wahrhaft frei von ihr, ist ganz und gar absolut. Dagegen ist das Absolute nach dem Begriffe der modernen speculativen Philosophie durchaus nicht wahrhaft absolut, eben weil es einer Entwicklung nach Aussen, einer Welt bedarf, um an derselben seiner Macht, seines Lebens und seines Verstandes inne und gewiss zu werden. Dieses Absolute ist somit nur in und mit der Welt zugleich, ist durchaus nicht von der räumlichen und zeitlichen Existenz unabhängig, sondern existirt nur mit der Zeit-Räumlichkeit. Es bedingt die Welt und ist von dieser in seinem eigenen Sein bedingt, ist also nichts weniger als absolut.«

Diese wahre Betrachtung würde jedoch gleichwohl in Unwahrheit übergehen, wenn die Freiheit Gottes von der Welt als Zufälligkeit ihrer Hervorbringung gedeutet werden wollte.

Die Einsicht Deutinger's in die Tiefe des Baader'schen Begriffes vom uranfänglichen ewigen Leben Gottes lässt ihn denn auch das Verhältniss des späteren Schelling zu Baader ungleich richtiger erfassen, als namentlich Erdmann dasselbe gefasst hat. Es lohnt der Mühe, hierüber Deutinger's Worte selber zu vernehmen:

»Der Lebensprocess, sagt D., von dem Baader als einer göttlichen Selbstentfaltung spricht, ist somit im Princip von dem Begriffe des Naturprocesses bei Schelling verschieden. Baader spricht von einer Lebensentfaltung Gottes in sich, ausser und unabhängig von aller Schöpfung, Schelling aber muss diesen Process in die Natur und Geschichte eintragen, ihn zu einem Welt-

process, zu einem Kampf von in polare Spannung gesetzten Kräften machen, die erst durch die Spannung und Abspannung zum Bewusstsein kommen, während bei Baader dieser Process den Gegensatz nur als Selbstsetzung der eigenen Wesenheit im eigenen Ebenbilde in sich begreift. Darum lässt Baader auch keinen nothwendigen Uebergang von diesem ewig in sich selbst gleichen göttlichen Leben in die Creation zu, sondern scheidet die Schöpfung als freien Act des göttlichen Willens von jenem immanenten Lebensprocess, mit dem er in keinen nothwendigen Zusammenhang zu bringen ist, mit Bestimmtheit aus.« Wenn aber Schelling in diesem Capitalpunkt, ohne welchen auch alles Weitere nur schief ausfallen kann, hinter Baader zurückbleibt, so erreicht ihn auch Hegel nicht und die grosse Bedeutung Baader's für die Zukunft der Philosophie bleibt gesichert.

Endlich liess sich noch Heinrich Ritter im Jahre 1859 in seinem Werke: »Die christliche Philosophie,« über Baader vernehmen. Nach Ritter's Stellung überhaupt, wie insbesondere nach dem Inhalt seiner Logik und Metaphysik hätte man nicht bloss eine eingehendere Behandlung, sondern auch ein höheres Maass der Anerkennung erwarten dürfen. Gegen die Behauptung, dass Baader zu den Männern gehöre, die besonders in revolutionären Zeiten häufig seien, unzufriedem mit dem Gange der Dinge, dem Alten, ja dem Veralteten sich zuwendend, aber doch nicht im Stande, dem Neuen sich zu entziehen, liesse sich doch gar manches Gegründete erinnern. Männer wie Baader sind zu keiner Zeit häufig anzutreffen gewesen und es dürfte schwer sein, in der gesammten Geschichte auch nur einen einzigen Mann nachzuweisen, mit dem die Vergleichung passend und zutreffend wäre. Vielmehr ist Baader in seiner ganzen Eigenthümlichkeit einzig in seiner Art und unvergleichbar, sowohl in seinen Vorzügen als auch in seinen Mängeln. Wo ist der grosse Philosoph anzutreffen, der so diffus, springend und aphoristisch wie Baader geschrieben, und der, wie er, seine Leistungen in so zahllos viele Schriften und Schriftchen auseinandergeworfen hätte und doch durch die Genialität und Tiefe seiner Gedanken, sowie durch die Einheit des alle seine Schriften durchwaltenden Geistes eine so grosse Wirkung hervorgerufen hätte, dass er von einer so grossen Zahl von competenten Stimmen den grössten Philosophen seiner Zeit für ebenbürtig, und von einer nicht geringen Zahl besonderer Kenner ihnen allen an innerem Wahrheitsgehalt überlegen erkannt worden wäre? Welcher grosse Philosoph hat die Wahrheit des conservativen Princips mit der Wahrheit des pro-

gressiven Princips mit gleicher Tiefe und Energie von innen heraus zu verbinden und auszugleichen gewusst wie Baader, und wer hat gleich ihm bei der Erkenntniss der Berechtigung und Nothwendigkeit der Continuität in der Entwickelung von Wissenschaft, Kunst, Staat und Kirche mit stets jugendlichem Feuer dem Fortschritt das Wort geredet und durch Thaten der Wissenschaft am Fortschritt mitgearbeitet? Welcher Philosoph hat weniger an Selbstüberschätzung gelitten und welcher hat ein richtigeres Urtheil über den Werth seiner eigenen Leistungen gezeigt als Baader, der sich bewusst war, nicht, wie die meisten Systemschöpfer von sich wähnten, die Philosophie in der Hauptsache vollendet zu haben, sondern nur eine reiche Aussaat von Samenkörnern der Wissenschaft ausgesäet zu haben, deren Lebenskeimen er mit Recht zutraute, dass sie im Laufe der Zeit wachsen, blühen und Frucht tragen würden. Nirgends hat sich Baader dem Veralteten zugewendet; höchstens kann man vielleicht sagen, dass er nicht alles Veraltete direkt und ausdrücklich angriff, entweder weil er, der doch unmöglich Alles thun konnte, dazu in seiner Lage den Beruf nicht fand, oder weil er wusste, dass es mit dem Wachsen des Neuen von selbst fallen werde. Nichts ist aber falscher als von Baader zu meinen, dass er nur widerwillig dem Neuen sich nicht entzogen habe, er, der vielmehr seine reinsten Freuden im Selberfortschreiten und im begeisterten Eingreifen alles Neuen, welches sich als organisches Wachsthum des wahren Alten erwies, gefunden hatte.

Seine Beziehungen zur neuesten Philosophie, äussert sich Ritter weiter, würden grössere Beachtung verdienen, indem er mit Kraft und Geist Irrthümern der absoluten Philosophie sich entgegensetzt, wenn sie nicht verdunkelt würden durch den Prunk, mit welchem er seine Geistesblitze in poetische Bilder gehüllt verschwenderisch umherstreut.

Ich sollte meinen, dass selbst für den Fall, dass es mit dem Prunk der in poetische Bilder gehüllten Geistesblitze Baader's seine Richtigkeit hätte, seine Beziehungen zur neuesten Philosophie noch immer der grössten Beachtung würdig sein würden, da seine Polemik meist in hervorstechender Schärfe den innersten Kern der Sache zu treffen pflegt und selten eine andere ist, als eine solche, die nicht bloss negirt, sondern, den Rest oder Hintergrund von Wahrheit in den gegnerischen Behauptungen aufsuchend, Wahrheit und Irrthum zu scheiden unternimmt. Was aber den Prunk seiner Geistesblitze betrifft, so wüsste ich nicht, wo da das Recht zum Tadel läge, wenn ein solcher Prunk zum Wesen der Aeusserungs-

weise eines solchen Genie's gehört, und nicht ein gemachter und forcirter, sondern wie bei Baader ein rein naturwüchsiger ist. Das Mondscheinlicht, wenn es sehen könnte, würde wohl auch im Sonnenlichte einen Prunk zu finden vermeinen und der brilliante Reflex der Sonne aus Tausenden von gefallenen Thautropfen, wie vollends der die Nacht taghell im Nu erhellende Blitz des Gewitters würde ihm als ein wahrer Luxus von Lichtverschwendung erscheinen. Wie wollt ihr dem Genie zumuthen, seine tiefsten Gedanken, von denen es im Momente der Erzeugung mit einer inneren Gewalt ergriffen wird, die einen irgendwie dichterischen Ausdruck fast unwiderstehlich zur Folge hat, stets nur in den stereotypen Formeln des phlegmatischen Stubengelehrten zu offenbaren? Es ist nicht wahr, dass die Bildlichkeit des Ausdrucks immer den Gedanken verhülle oder verdunkele. Es gibt vielmehr, wie Baader tiefsinnig nachgewiesen hat, eine Bildlichkeit, die den Gedanken verhüllt, es gibt aber auch eine andere, welche die volle Klarheit desselben durchscheinen lässt und zugleich den Reiz und die Wirkung des Gedankens erhöht. Selten wird man es in den Schriften Baader's, wo er ganz aus sich selber spricht, anders antreffen.

Ritter erkennt indessen doch an, dass Baader im gerechten Widerspruch gegen die absolute Philosophie auf strengere Sonderung Gottes und der Welt dringe, das Leben in Gott und das Leben von Gott unterscheide, die Lehre von der Schöpfung als einen unbegreiflichen Akte der Freiheit vertheidige, die Mitwirkung der freien Geschöpfe zu ihrer Vollendung fordere und behaupte, dass der Fall der Geschöpfe in das Böse ebenso unbegreiflich sei, wie der Schöpfungsakt. Dass hiemit äusserst Wichtiges, Tiefeingreifendes und Folgenreiches zugegeben werde, wird von Ritter zwar nicht geleugnet, aber doch so wenig prägnant hervorgehoben, als ob es sich etwa um die Regel de Tri handle. Diese Behauptungen behandelt er als ganz löbliche Dinge, die ihm aber dem Pantheismus gegenüber scheinen mussten wie ein Kinderspiel gewonnen worden zu sein, mit so wenig Nachdruck und mit so viel Kühlheit spricht er davon. Ueberdiess glaubt er gefunden zu haben, dass Baader mit jenen Gedanken zu einem stärkeren Widerspruch hätte geführt werden sollen, als er bei ihm gefunden haben will, und er erklärt sich dies dadurch, dass eben Folgerichtigkeit nicht die Sache Baader's gewesen sei, dass, was der Erfahrung angehöre, wenig Interesse für ihn habe, und dass der Geschichte des Menschen von ihm eine tiefere Forschung nicht zugewendet worden sei. — So viele Behauptungen, so viele Irrthümer. Der Wi-

derspruch Baader's gegen die absolute Philosophie ist ein voller und totaler und es fehlt ihm noch dazu nichts von der Energie, welche alle Schriften Baader's auszeichnet. Dass Ritter die Behauptung wagen kann, Folgerichtigkeit sei nicht Baader's Sache, kann ich mir nur daraus erklären, dass Ritter die Schriften Baader's nur flüchtig kennen gelernt hat; sonst müsste er so gut wie ich gefunden haben, dass eine grossartige Consequenz die äusserlich diffusen Darlegungen Baader's durchdringt und dass nur wenige Philosophen ihn in der Einheit des Standpunkts und der Consequenz der Durchführung erreichen. Weder Kant, noch Fichte, noch Schelling und Hegel können sich in diesem Punkte mit Baader messen. Auch ist es ganz unrichtig, dass die Erfahrung wenig Interesse für ihn habe, vielmehr hat er Werth und Bedeutung der Erfahrung richtiger gewürdigt als Fichte, Schelling und Hegel. Schon der ausserordentliche Umfang der Erfahrungserkenntnisse, deren sich Baader bemächtigt hatte, ist unvereinbar mit der Annahme einer Gleichgültigkeit gegen die Erfahrung, die fälschlich daraus gefolgert wird, dass er nirgends in der Berührung des Erfahrungsgebietes in die Breite geht. Man frage sich doch, ob es denkbar ist, dass ein Mann, der bis in die fünfziger Lebensjahre in dem praktischen Berufe des Bergmannes stund, in dieser Stellung durch seine grossen Verdienste sich den Civilverdienstorden errang — seine Leistungen als Philosoph wurden von der bayerischen Regierung nie nach Verdienst gewürdigt und ihm namentlich der Pantheist Schelling mit grossen Begünstigungen vorgezogen —, und der im Bereiche der Glasbereitungskunst als Erfinder aufgetreten war, gegen die Erfahrung und die Erfahrungswissenschaften gleichgültig sein konnte. Seine Kenntnisse umfassten nicht bloss das gesammte Gebiet der Naturwissenschaften, sondern er war auch umfassend orientirt auf dem Gebiete der Staatswissenschaften und insbesondere der Staatswirthschaftslehre, sowie er sich in der Kenntniss der Welt- und Kirchengeschichte auch mit den unterrichtetsten Philosophen messen konnte. Man muss den Mann nicht persönlich gekannt haben, man muss seine Schriften nur obenhin angesehen haben, um behaupten zu können, dass er der Geschichte des Menschen eine tiefere Forschung nicht zugewendet habe. Eben so unrichtig ist die Behauptung Ritter's, Baader beseitige alle jene Unbegreiflichkeiten der Freiheit (er meint die Schöpfung, den Fall der Geister und des Menschen) als vorweltliche Akte. Denn erstlich beseitigt er sie nicht, sondern er stellt jedes dahin, wohin es gehört, und namentlich die Freiheit des Menschen ist ihm nicht eine vergangene, sondern eine

noch gegenwärtige Potenz, und zweitens sind ihm jene Akte nicht vorweltliche, am wenigsten der Fall der Geister und des Menschen. Dass der Fall der Geister von Baader unter ganz abstrakte Begriffe der Hoffahrt und Niederträchtigkeit gebracht werde, ist eine Behauptung, welche eine der tiefsinnigsten Ideen Baader's, deren Wahrheit sich in den Dichtungen von Faust und Don Juan wiederspiegelt, in eine abgeblasste Abstraktion verwandelt.

Wenn endlich Ritter seine kurze und flüchtige Betrachtung über Baader damit schliesst, zu sagen, wenn er auch nicht durch seine Formlosigkeit gehindert worden wäre, so würde ihn doch der Charakter seiner Denkweise, welche dem Allgemeinen zueile, daran verhindert haben, der absoluten Philosophie seiner Zeitgenossen einen wirksamen Widerspruch entgegenzusetzen, so kann ich auch darin nicht vollkommen übereinstimmen. Hätte Baader der absoluten Philosophie seiner Zeitgenossen rechtzeitig die Tiefe und Fülle seiner Ideen in einem umfassenden und wohlgeordneten System entgegengestellt, so wäre sicher der Sturz der absoluten Philosophie in der allgemeinen Meinung der Gelehrtenwelt rascher erfolgt, als er erfolgt ist. Dass aber der Widerspruch Baader's an diesem doch erfolgten Sturz der absoluten Philosophie, wiewohl sie bis heute noch an Einigen, wie Michelet etc., ihre Nachzügler hat, keinen oder nur einen geringen Antheil gehabt habe, kann nicht mit Grund behauptet werden, weil der Widerspruch Baader's gar viele jüngere Denker mehr oder minder zur Nachfolge drängte und veranlasste, Andere wenigstens in dieser Richtung bestärkte, und weil es ihm notorisch gelang, die Zuversicht eines Theils der Häupter der absoluten Philosophie und eines guten Theils ihrer Anhänger in die Wahrheit und siegreiche Kraft ihrer Lehren zu brechen. Welchen imponirenden Eindruck Baader auf Schelling und Hegel hervorbrachte, erhellt deutlich daraus, dass Schelling nicht ohne Einfluss Baader's aus seinem früheren Pantheismus heraus- und dem Theismus entgegengedrängt wurde, wenn er auch nur einen Persönlichkeitspantheismus erreichte, und dass Hegel zuletzt zu der merkwürdigen Erklärung kam, dass es ihm erwünscht sein müsse, die Zustimmung Baader's aus mehreren neuerlichen Schriften zu vielen seiner Sätze zu ersehen, dass es aber nicht schwer sein würde, über das Meiste dessen oder leicht Alles, was er bestreite, sich ihm zu verständigen, nämlich zu zeigen, dass es in der That nicht von seinen Ansichten abweiche. Der Glaube Hegel's, sich mit Baader verständigen zu können, ist bei dem entschiedenen Theismus des

Letztern schwer begreiflich, der Wunsch aber, dies zu können, deutet auf die imponirende Wirkung desselben auf ihn.

Nach der Vollendung der Gesammtausgabe der Baader'schen Schriften hat bis jetzt nur Prof. Dr. Aloys Schmid sich eingehender über Baader vernehmen lassen. In seiner Schrift: »Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus in neuester und in gegenwärtiger Zeit« (1862), gab Schmid eine in allen Hauptsachen zustimmende Darstellung der Lehre Baader's, welche nicht leicht verfehlen kann, besonders in katholischen Kreisen dem Studium der Baader'schen Schriften förderlich zu sein.

Als ich im Jahre 1842 den literar. Nachlass Baader's übernahm und den Entschluss fasste, eine Gesammtausgabe seiner Werke zu veranstalten, hatte ich die Wahl unter zwei verschiedenen Anordnungsweisen des gesammten Stoffes. Ich konnte entweder die chronologische Anordnung wählen oder die systematische, d. h. hier freilich nur die dem Systematischen nach Möglichkeit angenäherte. Ich entschied mich unbedenklich für die zweite, weil ich mit ihr eher hoffte es zur Anschauung und zur Anerkenntniss zu bringen, dass in Baader's Schriften wirklich eine alle wesentlichen Seiten umfassende totale Weltanschauung, dem Inhalte, wenn auch nicht der Form nach ein philosophisches System, enthalten sei, und weil dieselbe die Angabe der Entstehungszeit jeder einzelnen Schrift nicht ausschloss, durch welche Jeder in Stand gesetzt werden konnte, sämmtliche Schriften nach Belieben auch in chronologischer Folge zu lesen. Die Anordnung einer ersten und zweiten Hauptabtheilung ergab sich aus der Nothwendigkeit der Unterscheidung der zu Lebzeiten des Urhebers erschienenen Schriften von denjenigen, welche aus dem literarischen Nachlasse zur Veröffentlichung bestimmt werden konnten. Dabei konnten doch einzelne Erweiterungen und Erläuterungen der gedruckten Schriften aus dem Nachlasse herübergenommen werden. Die Specialherausgabe der gesammten ersten Hauptabtheilung in zehn Bänden behielt ich mir selbst vor wegen Nothwendigkeit strenger Einheit der Redaktion und der Behandlung, von der zweiten Hauptabtheilung nur die Biographie und den Briefwechsel. Die übrigen Bände der zweiten Hauptabtheilung übernahmen zur Redaktion und Specialherausgabe die befreundeten Mitherausgeber: E. A. v. Schaden den ersten Band, Baron Friedrich v. Osten-Sacken den zweiten, J. Hamberger den dritten, Schlüter und Lutterbeck zusammen den vierten Band und endlich übernahm noch Lutterbeck den sechsten als

Registerband und zugleich Schluss des Ganzen. Die zweite Hauptabtheilung hätte aus dem Reichthum des literarischen Nachlasses leicht noch um vier bis sechs Bände erweitert werden können. Allein die grossen Schwierigkeiten des Unternehmens geboten Beschränkung und es musste vom Erfolg des Werkes abhängig gemacht werden, ob auch die zurückgehaltenen Schätze des Nachlasses noch veröffentlicht werden sollten.

Die erste Hauptabtheilung in zehn Bänden ordnete ich so, dass der erste Band die Schriften über die speculative Erkenntnisswissenschaft, der zweite die über die Metaphysik, der dritte die über die Naturphilosophie, der vierte die über die Anthropologie, der fünfte und sechste jene über die Societätsphilosophie und endlich die vier letzten Bände jene über die Religionsphilosophie aufnehmen sollten. Innerhalb der einzelnen Partieen der ersten Hauptabtheilung befolgte ich die chronologische Ordnung. Ich versah den ersten Band mit einer Vorrede zu dem ganzen Werke, in welcher ich die Herstellung einer Gesammtausgabe der Werke Baader's rechtfertigte und Rechenschaft über die Anordnung des ganzen Werkes ablegte. Jedem einzelnen Bande schickte ich eine Einleitung voraus, in welchen allen ich nach den gegebenen Umständen es für das Beste und Wirksamste hielt, das Kreuzfeuer der Polemik nach allen abweichenden Richtungen hin zu eröffnen, um die Stärke Baader's an der Schwäche seiner Gegner aufzuzeigen und das Licht seiner Lehre an der nebeligen Finsterniss der philosophischen Systeme unserer Zeit heller leuchten zu lassen. Ich suchte dabei Kraft, Schärfe und Bestimmtheit mit Mässigung zu verbinden. Wo es indessen nothwendig schien, verschmähte ich auch nicht die Waffen der Ironie, ohne darum die relative Bedeutung der Gegner zu missachten, ohne Irrthümer, Fehler und Mängel Baader's in Abrede zu stellen und ohne Ehre zu versagen, wem Ehre gebührte. Ich musste mich dabei mit gleicher Entschiedenheit gegen die pantheistischen Systeme wie gegen die monadologischen und gegen den Materialismus und Naturalismus älterer und neuerer Zeit wenden. Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Krause, Günther, Fries, Jakobi, Herbart, Schopenhauer, Feuerbach, Moleschott, Vogt, Büchner konnten dabei nicht unberücksichtigt bleiben. Jedoch liess sich bei den Schranken des mir verstatteten Raumes der Uebelstand nicht ganz vermeiden, mich weniger mit dem zu beschäftigen, was die meisten der Genannten auszeichnet und wodurch sie fördernd in die Entwickelung der Wissenschaft eingegriffen haben, als mit dem, was sich gegen sie erinnern lässt und

worin sie hinter Baader zurückgeblieben sind. Daher es Manchem scheinen mag, als ob ich die Bedeutung der wirklich grossen oder doch namhaften Philosophen unter den Genannten zu gering anschlage, während man doch billig nicht vergessen sollte, dass ich mir in dem eng zugemessenen Raume meiner Einleitungen unmöglich die Aufgabe stellen konnte, ein erschöpfendes Gesammtbild jener Philosophen zu entwerfen. Mehr konnte man von mir billigerweise nicht verlangen, als dass ich die Lehren jener Philosophen, so weit ich sie berühren konnte, richtig vortrug, und soweit ich sie bekämpfte, mit triftigen Gründen beleuchtete. Dieses zu leisten, war mein aufrichtiges Bestreben, und wenn es mir auch ziemt, das Urtheil über meine Versuche competenten Richtern anheimzustellen, so wird mir doch das Recht nicht zu entziehen sein, gegen offenbar incompetente Beurtheiler, wie z. B. Thilo und Allihn, Frauenstädt und Michelet, entschiedene Verwahrung einzulegen.

Was die Herstellung des Textes der Baader'schen Schriften betrifft, so unterlag sie nicht geringen Schwierigkeiten, die ich indess durch die sorgfältigste Behandlung glücklich überwunden zu haben glaube, ohne der Treue und Objektivität den geringsten Eintrag zu thun. Fast alle einzelnen Schriften sind aus dem Nachlasse mehr oder minder erweitert worden, hauptsächlich aus den Anmerkungen und Glossen, die Baader fast zu allen seinen erschienenen Schriften geschrieben hatte. Doch konnte bei weitem nicht Alles aufgenommen und gar manches Wichtige musste weggelassen werden, weil es sich in den Text nicht gut einfügen wollte und die allzu grosse Häufung von Anmerkungen nicht räthlich schien in einem Werke, welches ohnehin schon anmerkungsreich genug war und welches überdies von dem Herausgeber unumgänglich mit literarischen Nachweisungen und Anmerkungen versehen werden musste, die bestimmt waren, dunkle Punkte aufzuhellen und fördernde Nachweisungen zu geben. Die Zahl der kleinern oder grössern Anmerkungen mit vielseitigen Literaturnachweisungen in allen zehn Bänden beläuft sich auf 500 bis 600, von denen nicht wenige zu polemischen Erörterungen benützt worden sind. Besonders aufmerksam erlaube ich mir auf die Reihe von grösseren Anmerkungen zu machen, welche sich im zweiten Bande (Schriften zur Metaphysik) über die Lehre J. Böhme's und die Auffassungen derselben von Seiten neuerer Forscher finden, die sich jedoch auch noch weiter in die nachfolgenden Bände hinein fortziehen.

Die zehn Bände der ersten Hauptabtheilung enthalten zu-

sammen nicht weniger als 98 Nummern (meist kleinere Schriften), jeder Band ist nahezu im Durchschnitt 30 Bogen stark, alle zehn umfassen gerade 295 Bogen.

Die Einleitungen liess ich auch zusammen in einem Bande besonders erscheinen unter dem Titel: Acht philosophische Abhandlungen über Franz v. Baader und seine Werke. Leipzig, H. Bethmann, 1857 (jetzt: Stuber in Würzburg).

Die zweite Hauptabtheilung, welche Mittheilungen aus dem literarischen Nachlass nebst Biographie und Briefwechsel enthält, gestaltete sich zu 5 Bänden, wozu noch der Registerband als sechster hinzukam.

Die Redaktion des ersten Bandes dieser Hauptabtheilung, des eilften des Ganzen, Baader's Tagebücher aus den Jahren 1786 bis 1793 enthaltend, übernahm E. A. v. Schaden, der sie nicht bloss musterhaft besorgte, sondern sie auch mit reichen und tiefen Anmerkungen begleitete und ein Vorwort dazu schrieb, welches sich durch Geist und Kenntniss auszeichnet. Nur Eins konnte ich von ihm nicht erlangen, dass er nämlich, wie ich dringend wünschte, die in den Tagebüchern vorkommenden Stellen aus Godwin's Enquiry concerning Political Justice, in's Deutsche übersetzt mitgetheilt hätte, statt im Original, da sie auf diese Weise doch nur von Wenigen werden gelesen werden.

Besonders die erste Hälfte dieser Tagebücher ist von überaus grosser Wichtigkeit, weil sie zeigt, wie frühe die Grundideen der Baader'schen Philosophie in dem Geiste ihres Urhebers gereift waren, welchen ernsten Gemüths- und Geisteskampf Baader durchgekämpft hat und wie wenig ihm ursprünglich die Gabe anmuthiger (und doch zugleich ergreifender) Darstellung gefehlt hat, welche er wohl nur darum später nicht in gleichem Grade übte, weil sein praktischer Lebensberuf als Bergmann und die Versenkung in hunderte von nicht gut stilisirten mystischen Schriften älterer und neuerer Zeit der Erhaltung und Bildung eines guten Stiles nicht günstig war [1]). Sein immer auf den Kern und die Wurzel der Dinge gerichteter Blick liess ihn die Erscheinungsform

1) Ueber die Anerkennung, welche der Inhalt dieses Bandes gleich nach seinem Erscheinen fand bei Männern wie Varnhagen, Carriere, Guhrauer, W. Reuter, Rudelbach, Heyder etc., vergleiche man die Sammlung der vom Jahre 1851 bis 1856 erschienenen Recensionen und lit. Notizen über Baader's Werke unter dem Titel: Franz v. Baader als Begründer der Philosophie der Zukunft. Herausgegeben von Prof. Dr. Fr. Hoffmann etc. Leipzig, Bethmann. 1856 (jetzt: Stuber in Würzburg).

seiner Gedanken mehr oder minder vernachlässigen, und so sehr er dadurch der rascheren Wirkung seiner Schriften geschadet hat, so liegt doch eine so grosse Macht und Gewalt in ihnen, dass man kühn voraussagen darf, dass sie noch werden gelesen und studirt werden, wenn längst die Werke berühmter Zeitgenossen, die ungleich besser und ansprechender geschrieben sind, z. B. die Werke Schopenhauer's, werden vergessen worden sein.

Die Herausgabe des zweiten Bandes, des zwölften des gesammten Werkes, welcher Erläuterungen zu sämmtlichen Schriften Saint-Martin's enthält, übernahm Baron v. Osten-Sacken, der materiell den Grund zur Ermöglichung des gesammten Werkes gelegt hatte. In seiner geistvoll geschriebenen Einleitung [1]) verbreitet sich der Verfasser über die Geschichte der Speculation seit dem Mittelalter, verweilt mit Liebe bei J. Böhme und Saint-Martin's Zusammenhang mit ihm, entwirft ein gedrängtes Bild der Lehre des Letzteren und gibt Auskunft über die Schwierigkeiten, welche zur Herstellung des Textes dieses Bandes zu überwinden waren. Nachdem er das bis dahin vollständigste und genaueste Verzeichniss der Schriften Saint-Martin's mitgetheilt hat [2]), verbreitet er sich noch auf lehrreiche und interessante Weise über Caro's Monographie über Saint-Martin, besonders in Rücksicht des Schöpfungsbegriffes des Letztern, was ihm Anlass gibt zu einer Vergleichung der Schöpfungslehren von Schelling und Th. Fechner, wobei ein besonders helles Streiflicht auf die unheimliche Satanologie Schelling's fällt. Zum Schlusse seiner Einleitung theilt der Verfasser einige Proben der Poesie Saint-Martin's mit [3]). Der Text selbst dieses Bandes wurde zum grössten Theil aus Randglossen Baader's zu den einzelnen Schriften Saint-Martin's gewonnen. Daher rührt ihre zum grössten Theile ganz aphoristische Form. Der gesammte Ideengehalt Saint-Martin's ist hier in concentrirtester Gestalt vorhanden und wer Sinn dafür hat, näher einzugehen, der wird eine reiche Perlenschnur gleich Diamanten funkelnder Gedanken hier entdecken.

1) Besonders abgedruckt unter dem Titel: Franz von Baader und Louis Claude de Saint-Martin. Von Baron Friedrich von Osten-Sacken. Leipzig, lit. Institut. 1860.

2) Nur M. Matter hat seitdem über Saint-Martin's Literatur einige Ergänzungen gegeben in seinem bemerkenswerthen Werke: Saint-Martin le philosophe inconnu sa vie et ses écrits etc. Paris, Didier. 1862.

3) Die Gedichte unseres Theosophen habe ich herausgegeben unter dem Titel: Poésies par Louis Claude de Saint-Martin nommé le philosophe inconnu. Leips. L'institut literaire. 1860.

Die Redaktion des dritten Bandes (dreizehnten d. s. W.) besorgte Hamberger. Dieser Band enthält Vorlesungen und Erläuterungen zu J. Böhme's Lehre. Die Vorrede des Herausgebers ist von besonderer Wichtigkeit[1]). Nach der Auffassung Baader's ist Böhme mit wenigen Ausnahmen bis in die neueste Zeit missverstanden, und zwar meist sehr krass missverstanden worden, wie z. B. von L. Feuerbach und Hegel. Hamberger versucht nun mit Erfolg die Auffassung Baader's zu rechtfertigen und wendet sich daher in seinen Erörterungen vor allem gegen Hegel, Feuerbach, dann aber gegen Wuller, Carriere und Wirth und beziehungsweise auch gegen Weisse und Sengler, wiewohl die letzteren in weniger grelle Missdeutungen gerathen sind. Mit besonderem Nachdruck wendet sich Hamberger alsdann gegen den krassesten aller Vorwürfe, die gegen Böhme erhoben worden sind, gegen jenen des Manichäismus, und den besonders Ferd. Chr. Baur in der neuern Zeit vorgetragen hat. Das Ergebniss der eingehenden Untersuchungen Hamberger's ist mit gutem Grunde kein anderes als dasjenige, welches sich in folgenden Worten ausspricht: »Aus dem allen aber ergibt sich denn wohl von selbst, dass man Böhme's Lehre einer Verwandtschaft mit dem Manichäismus mit Recht nicht zeihen könne, sondern vielmehr hier gerade die wesentliche genetische Ueberwindung des Manichäismus dargeboten sei, welche man, ausser bei Forschern, die, wie Oetinger, Saint-Martin, Baader, aus J. Böhme geschöpft haben, anderwärts wohl vergeblich suchen dürfte.«

Die ganze Reihe von schweren Schicksalsschlägen, wovon Baader betroffen worden war, die völlige Gleichgültigkeit der bayerischen Staatsregierung gegen seine Bestrebungen und Leistungen und die Vertrauenslosigkeit und Kleingeistigkeit der deutschen Buchhändler, mit welchen er Beziehungen angeknüpft hatte, der gesammte ungeheure Druck, der in Deutschland auf jedem Katholiken lastet, der es wagt, wirklich und wahrhaft Philosoph sein und vollends als philosophischer Schriftsteller auftreten zu wollen, hatten beklagenswertherweise zusammen bewirkt, dass der

1) Auch besonders abgedruckt unter dem Titel: Zur tiefern Würdigung der Lehre J. Böhme's. Von J. Hamberger. Leipzig, lit. Institut. 1855. — Ueber Baader sprach sich Hamberger vorzüglich in seinen: Cardinalpunkten der Baader'schen Philosophie, in seinen: Fundamentalbegriffen von Baader's Ethik, Politik und Religionsphilosophie und in: Christenthum und moderne Cultur aus.

von Baader schon frühzeitig gefasste grossartige Plan eines umfassenden Commentars der sämmtlichen Schriften J. Böhme's niemals zur Ausführung gekommen ist, ein Verlust, den ich, so verwunderungsvoll man dies aufnehmen wird, höher anschlage, als wenn die Kritik der reinen Vernunft von Kant nie erschienen oder verloren gegangen wäre, und als wenn nie eine Schrift Fichte's, Schelling's und Hegel's an das Licht getreten wäre. Gleichwohl bot der literarische Nachlass Baader's eine reiche Fülle von Materialien, welche als Vorarbeiten zu dem beabsichtigten Commentar gelten konnten, und aus welchen Hamberger mit Hinzuziehung meiner Nachschreibungen von Baader gehaltener Vorlesungen über Böhme den Text des dritten Bandes der zweiten Hauptabtheilung des Werkes zusammenstellte. Aber dieser Torso eröffnet gleichwohl eine Tiefe der Einsicht in die Principien J. Böhme's, welche man in gleicher Reinheit kaum bei Oetinger und Saint-Martin, den tiefsten Kennern Böhme's vor Baader, geschweige bei den neuern Philosophen, einem Schelling, Schleiermacher[1]), Hegel, Baur, Günther oder vollends gar bei L. Feuerbach suchen würde. So sehr nun Baader alle bisherigen Ausleger Böhme's an Tiefe der Auffassung überflügelt, so konnte dennoch ein neuerer Schriftsteller über Böhme wähnen, seiner Aufgabe Genüge zu thun, ohne Baader's Leistungen ernsthaft zu berücksichtigen. Albert Peip, der Baader verwandter scheint, als sämmtlichen neuern Philosophen, hat in seiner sonst sehr beachtenswerthen Schrift: J. Böhme, der deutsche Philosoph, der Vorläufer christlicher Wissenschaft (1860), Baader's in Anmerkungen nur einigemal gedacht und im Texte (S. 212) als Grund seines Uebergehens desselben in Rücksicht eingehender Betrachtung angegeben, dass des herrlich begabten Mannes, an dem Böhme seinen Alexander von Aphrodisias

1) Gerade bei Böhme hätte Schleiermacher finden können, was ihm gefehlt hat und was seine unleugbar grosse Wirkung auf die Theologie aus einer vorübergehenden zu einer bleibenden hätte machen können. Nach Noack (Schelling u. d. Phil. der Romant. II, 125) findet sich in Schleiermacher's Nachlass die Aeusserung: Die Ueberschätzung des Unwissendsten unter den Theosophen des 15. und 16. Jahrhunderts, des J. Böhme, sei etwas höchst Unwissenschaftliches. Allein die Form der Böhme'schen Schriften wird nicht leicht Jemand überschätzen. Während aber Böhme von dem Detail der theologischen Wissenschaften vielleicht weniger wusste, als der mittelmässigste Theologe, wusste er von den Principien mehr, als die grössten Theologen seiner Zeit und als der spätere Schleiermacher selber.

gefunden habe, eigene Philosophie doch nur aus herrlichen Bruchstücken bestehe. Angenommen man müsste diese Behauptung zugeben, so würden auch dann doch die Bruchstücke Baader's an Tiefe und Gehalt die gut oder übel — gleichviel — geformten Systeme Anderer so weit übertreffen, dass auch in diesem Falle ein Uebergehen Baader's da, wo es sich um eine Würdigung Böhme's handelt, nicht gerechtfertigt wäre. Allein Peip übersieht überdies, dass in den von einem und demselben Geiste getragenen 15 Bänden der Baader'schen Schriften, welche die Principien der Erkenntnisswissenschaft, Metaphysik, Naturphilosophie, Anthropologie, Rechts- und Staatslehre wie Religionsphilosophie enthalten, eine totale Weltanschauung vorhanden ist, wenn sie auch nicht in der wohlgeordneten Gestalt des Systems vor unsere Augen tritt. Ausserdem war Baader im Verhältnisse zu Böhme eine ungleich bedeutendere Geistesgestalt, als Alexander von Aphrodisias im Verhältnisse zu Aristoteles und geht als genialer Fortbildner desselben wie als Philosoph überhaupt nicht entfernt in Böhme auf.

Die Redaktion des vierten Bandes der zweiten Haupt-Abtheilung besorgten Schlüter und Lutterbeck zusammen, so dass der Erstere die erste, der Letztere die zweite Hälfte desselben redigirte und bevorwortete. Jene enthält für Baader's Lehre sehr wichtige Untersuchungen über den Zeitbegriff als Einleitung in die Philosophie der Societät und der Geschichte; diese umfasst Erläuterungen, Randglossen und Studien. Ueber die verschiedenen Schriften, auf welche sich die hier befindlichen Erläuterungen und Randglossen beziehen, hat Lutterbeck in seinem mit Liebe und Sorgfalt geschriebenen Vorwort nähere Auskunft gegeben. Die wichtigste Partie dieser Abtheilung des vierten Bandes sind die Erläuterungen zu Auszügen aus den Werken des hl. Thomas v. Aquin und diese Auszüge selber. Ich liess es mir nach den Umständen gefallen, aber es war nicht nach meinem Sinn und Wunsch, dass Lutterbeck nur einen Theil der Auszüge Baader's aus Thomas zur Aufnahme bestimmte, und dass er das Ausgewählte im Original, in lateinischer Sprache, und nicht in deutscher Uebersetzung, gab: das Erste, weil ich gern die Thatsache eingehender Beschäftigung mit den Schriften des heiligen Thomas stärker vor Augen geführt gesehen hätte und schon die Auswahl von Stellen für Baader charakteristisch sein musste, das Zweite, weil ich die Gesammtausgabe der Werke Baader's dem grössten Kreise der Gebildeten überhaupt so zugänglich als möglich zu machen gewünscht hätte. Dass Baader eine Brücke zwischen Thomas von

Aquin und Jakob Böhme zu schlagen versuchte, ist gewiss sehr merkwürdig und könnte leicht, wie ich vermuthen möchte, ungemein folgenreich werden. Die in diesen Band aufgenommenen Randglossen beziehen sich auf Schriften von Schubert, Just. Kerner, H. Werner, Windischmann, Maistre, Daub, Alcuin, den Frankforter (Verfasser der deutschen Theologie). Den Schluss des Bandes bildet eine Abhandlung über die Alimentation.

Den fünften Band der zweiten Hauptabtheilung, Biographie und Briefwechsel enthaltend, konnte natürlich nur der Hauptherausgeber besorgen. Derselbe wurde mit einem wohlgetroffenen Porträt Baader's versehen, welches der Güte des Herrn Doktors Tretenbacher, des vieljährigen jüngeren Freundes und Hausarztes Baader's, zu danken ist. Ueber meine Biographie Baader's steht mir kein Urtheil zu. Ich kann nur sagen, dass sie unter tiefen Leiden und grossen äusseren Hemmungen zu Stande kam. Wehrenpfennig, der Herbartianer, wollte sie misslungen finden, Alexander Jung preist sie enthusiastisch. Ich weiss nur, dass ich that, was ich konnte, der Aufgabe zu genügen. Ich begehre kein Lob für das, was mir dabei etwa gelang, und glaube gern, dass es Männer gibt, welche die Aufgabe besser erledigt haben würden. Die Briefe konnten zum grössten Theile nur mit erheblicher Mühe zusammengebracht werden, und der Briefwechsel überhaupt würde noch ungleich bedeutender ausgefallen sein, wenn ich von gewisser Seite in meinen Bemühungen zur Herbeischaffung des Materials bereitwillig unterstützt worden wäre. Aber nicht bloss nicht unterstützt sah ich mich von dieser Seite, sondern es wurde sogar von daher bewirkt, dass sich die Wittwe Baader's ausser Stand gesetzt sah, mir den reichen Schatz von Baader aufbewahrter Briefe an ihn, zum guten, wahrscheinlich zum grössten Theil von einer nicht geringen Zahl hervorragender Männer, zur Einsicht und zum geeigneten Gebrauche zuzustellen. Wiewohl ich meine Correspondenz zur Ermittelung von Briefen Baader's nach den verschiedensten Richtungen hin weit über Deutschland hinaus erstreckte, so muss ich doch annehmen, dass ich noch nicht den dritten Theil aller mittheilenswerthen Briefe zusammengebracht habe, welche Baader bei seinen überaus vielseitigen Beziehungen in den fünf letzten Jahrzehnten seines Lebens an namhafte Personen Deutschlands, Frankreichs, Italiens, Russlands etc. etc. geschrieben hat. Baader war in viele praktischen Fragen der europäischen Politik verflochten, und wie er sich an Monarchen und Staatsmänner mit seinen Ideen, Planen und Vor-

schlägen nicht selten wendete, so wurde er auch verschiedentlich von Staatsmännern zu Gutachten über wichtige Fragen aufgefordert. Varnhagen von Ense hat constatirt, dass Baader's Ideen nicht ohne Einfluss auf die Entstehung der hl. Allianz gewesen sind, und wenn aus der hl. Allianz etwas Anderes geworden ist, als in Baader's Ideen gelegen war, so ist ihm dafür die Schuld nicht beizumessen. Dabei lebte er in grosser Eingeschränktheit und starb in Armuth.

Bei einem so umfangreichen Werke und bei der ganzen Art Baader's und seiner Schriften hatte sich das Bedürfniss eines Sach- und Namenregisters herausgestellt, zu dessen Ausführung sich Lutterbeck bereitwilligst erbot. Dieses mit grösster Liebe und Sorgfalt ausgearbeitete Register bildet nun als Supplement den sechsten Band der zweiten Hauptabtheilung des Werkes, den sechzehnten und letzten des Ganzen; eine Arbeit von sehr bedeutendem Werthe für Jeden, der dem Werke eingehendes Studium zu widmen gedenkt, so wie zum Nachschlagen und Vergleichen für Jenen, der über einzelne Materien Aufschluss zu erhalten verlangt. Vorausgeschickt hat Lutterbeck ausser einem verständigen Vorwort eine Einleitung über den Entwickelungsgang und das System der Baader'schen Philosophie, die mit all der Gründlichkeit und Gediegenheit durchgeführt ist, welche an allen Arbeiten dieses Gelehrten zu rühmen sind [1]). Am Schlusse der Einleitung ist ein chronologisches Verzeichniss der Schriften Baader's mitgetheilt.

So kam ein Werk nach acht Vorbereitungsjahren in einem Zeitraum von zehn Jahren zu Stande, welches nicht zu ephemerer, sondern zur Wirkung auf alle kommenden Zeiten bestimmt ist, ein Werk, welches sich den bedeutendsten Werken dieser Zeit ebenbürtig zur Seite stellt, für Grundlegung und Ausbildung einer christlichen Philosophie aber das bedeutendste dieses Jahrhunderts ist und auch rückwärts seit Jahrhunderten in der katholischen Welt seines Gleichen nicht hatte.

---

1) Auch besonders abgedruckt unter dem Titel: Lebensepochen Baader's und Charakteristik seines Systems der Philosophie. Von Lutterbeck. Würzburg, Thein. 1860. Man vergleiche desselben Verfassers Schriften: 1) Ueber die Natur, ihre Erkenntniss, Beherrschung und Verherrlichung durch den Menschen. Münster 1849, und 2) Ueber den philosophischen Standpunkt Baader's. Mainz 1854.

XII.

Johann Jakob Wagner's Leben, Lehre und Bedeutung.

Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes.

Von Dr. Leonhard Rabus,
Docent der Philosophie an der Rupprechts-Karls-Universität in Heidelberg.

Nürnberg, Recknagel 1862.

Die Leistungen Wagner's, wiewohl bedingter Art, sind doch allerdings von solcher Bedeutung, dass eine Darstellung und Beurtheilung derselben die Aufmerksamkeit des Forschers in Anspruch zu nehmen geeignet ist. Die vorliegende Schrift unternimmt eine solche Darstellung und Beurtheilung und man muss deren Verfasser einräumen, dass er nicht ohne ernstes und umfassendes Studium der Schriften Wagner's an sein Unternehmen herangetreten ist. Können wir indess auch billigen, dass der Verfasser das Leben Wagner's nur in kurzer, übrigens wohlgelungener, Skizze vorführt [1]), so hätten wir doch erwartet, dass er seine Lehren in eingehenderer und umfassenderer Art vortragen werde. Soll die vorliegende Schrift bloss ein Programm zu einer künftig auszuführenden Monographie sein, so haben wir nichts dagegen zu erinnern. Aber die Aufgabe, die zu lösen war, ist mit der vorliegenden Schrift nicht gelöst, wiewohl wir ihr das Verdienst einer kenntnissreichen und geistvollen Anregung nicht bestreiten. Die Entwickelungsgeschichte des Wagner'schen Geistes ist zu wenig ausgeführt und insbesondere vermissen wir eine eingehendere Dar-

1) Ausführlicheres findet sich in der Schrift: J. J. Wagner. Lebensnachrichten und Briefe. Von Dr. Ph. L. Adam und Dr. A. Kölle. Ulm, Stettin'sche Verlagshandlung 1849.

legung der Moral-, Rechts-, Staats-, Religionsphilosophie und der Aesthetik Wagner's.

Nachdem der Verfasser die Lehre Wagner's auf 39 Seiten skizzirt hat, eilt er in einem besondern Abschnitt zur Kritik derselben, in welche noch manche Erweiterung der Darlegung der Wagner'schen Lehre eingeflochten ist [1]).

Hier stellt sich der Verfasser die Aufgabe, Wagner's Lehre in ihrer Wurzel zu ergründen und was objektiv Berechtigtes in ihr ist, aus dem Ganzen der neuern Philosophie und aus dem Gesichtspunkt derjenigen Forderungen zu ersehen, welche, weil noch nicht vollständig erfüllt, fort und fort an die Philosophie gestellt werden müssten.

Wenn nun der Verfasser weiterhin einen Blick auf die Kritik, welche Wagner'n bis jetzt zu Theil geworden, wirft und dabei nur die recensirende Anzeige im 49. Bande der Wiener Jahrbücher der Literatur (1830) und ausser ehrenden Erwähnungen Wagner's in den Werken specieller Wissenschaften die Berücksichtigung in den Werken über Geschichte der Philosophie von Tennemann, Biedermann und Erdmann bemerklich macht und bespricht, so sollte doch dem Verfasser nicht unbekannt geblieben sein, dass mehr oder minder eingehende Besprechungen Wagner's bei Herbart, Schlosser [2]), Rixner, Günther, J. H. Fichte [3]), E. Reinhold, Fortlage und Anderen sich vorfinden [4]). Insbesondere hätte der Verfasser Herbart's und Fortlage's Berücksichtigung Wagner's nicht übersehen sollen.

Indem der Verfasser nun zur Kritik der Lehre Wagner's übergeht, zeigt er, was nicht schwer fallen konnte, dass sie Pan-

1) In einem Anhang finden sich I. eine Tafel der Urbegriffe und Kategorien Wagner's und II. ein Verzeichniss der sämmtlichen Werke Wagner's nach den Entwickelungsperioden desselben.

2) In den Heidelberger Jahrbüchern.

3) Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie. Von J. H. Fichte, Heidelberg, Mohr 1832, wo Fichte (S. 93—94) den Grundirrthum Wagner's treffend bezeichnet.

4) Dass die Behauptung Wagner's, es müsse der Chemie noch gelingen, organische Körper darzustellen und Menschen durch Krystallisation zu bilden, Göthe'n Veranlassung zur Einführung des Homunkulus in den 2. Theil der Faustdichtung gab, scheint nach den Nachweisungen Düntzer's keinem Zweifel zu unterliegen. Man vergleiche: Göthe's Faust. Von Heinrich Düntzer. Zweite Auflage. (Lpz., Dyk 1857) S. 523—524. Wenn Düntzer von wunderlichen Seltsamkeiten Wagner's spricht, so liesse sich allerdings eine kleine Blumenlese von solchen aus seinen Schriften zusammenstellen.

theismus sei. Er charakterisirt Wagner's Lehre ganz richtig in folgenden Sätzen:

»Das Universum erfasst sich durch seine Intelligenz in dem Wesen seiner Substanz als Gott, Gott als sein eigenes Leben, oder, was dasselbe besagt, im menschlichen Geiste erfasst das Universum das eigene, einige, indifferente Leben als Wurzel seiner realen und idealen Seite. Daher konnte Wagner im Sinne des Pantheismus sprechen: Wie die Zahlen alle als Brüche in der Eins sind, und wie alle Linien aus dem Punkte kommen, so sind auch alle Geister in Einem Geiste und alle Gedanken in Einem Gedanken enthalten, alle Wesen auch in Einem Wesen, und dieser Gedanke des Ursprungs heisst Gott; die Schöpfung ist nur das Eingehen des göttlichen Wesens in eine besondere Form, in welcher die subjektive Gottheit sich selbst zur objektiven wird, so dass in der geoffenbarten Lehre von der Schöpfung eigentlich nur der Akt der Selbstobjektivirung in dem menschlichen Bewusstsein zu einem göttlichen Akt gesteigert worden; Gott ist die subjektive Seite des Alls, und dieses ist die objektive Seite Gottes; der Lebensprocess des Alls ist ein Spiel mit beiden, wobei es zeitlich und räumlich zu Punkten, zu Individualitäten kommt, in welchen dieses Spiel sich concentrirend wiederholt, so dass das Selbstbewusstsein des Ganzen an sich allumfassend in Momente zerfällt, die untereinander sich ergänzend das Totalbewusstsein wiedergeben.« Um diese Lehre Wagner's, wo möglich, in noch helleres Licht zu setzen, erklärt der Verfasser, aus dem Weltschema (Wagner's) und seiner Umkehrung ergäben sich eigentlich folgende Sätze:

1. In Gott ist das Universum vor seinem Heraustreten verborgen, oder Gott ist das unentwickelte Universum.
2. Das herausgetretene Universum ist Gott selbst in der höchsten Verwandlung.
3. a. Gott gestaltet sich durch die Form der Substanz und der aus ihr sich scheidenden und mit ihr in Wechselwirkung tretenden Intelligenz zum Universum.
   b. Das Universum geht durch das Erlöschen der Intelligenz und Auflösung der Substanz in die indifferente Einheit zurück.
4. a. Gott ist das sich erkennende Universum.
   b. Das Universum erkennt sich als seienden Gott.

Der Verfasser bemerkt nicht ohne Grund, dass diese Ansicht Wagner's nicht ferne stehe von dem, was Feuerbach in seinem Wesen des Christenthums, und was David Strauss in seinem Leben Jesu gelehrt haben. Es ist ihm klar, dass Wagner

von einer persönlichen Unsterblichkeit der Seele nichts weiss, dass ihm die Seele nur vorübergehende Individualisirung des universalen Lebens ist, das wie Kronos seine eigenen Kinder verschlingt. Es ist ganz im Sinne Wagner's, wenn Rückert singt:

»Ewig ist das ganze Grün,
Nur das Einzl'e welkt geschwind.«

Ebenso ist es ganz im Sinne Wagner's, wenn sein enthusiastischer Verehrer, Graf Platen, dichtet:

»Was forscht ihr früh und spat dem Quell des Uebels nach,
Das doch kein andres ist, als Creatur zu sein?
Sich selbst zu schau'n, erschuf der Schöpfer einst das All',
Das ist der Schmerz des All's, ein Spiegel nur zu sein.«

Wie nahe diese Anschauung Schopenhauer steht und in dessen Nihilismus hinüber spielt, verräth die folgende Gasele Platen's, deren Sinn ganz in der Consequenz der Wagner'schen Lehre liegt:

»Es liegt an eines Menschen Schmerz, an eines Menschen Wunde nichts,
Es kehrt an das, was Kranke quält, sich ewig der Gesunde nichts!
Und wäre nicht das Leben kurz, das stets der Mensch vom Menschen erbt,
So gäb's Beklagenswertheres auf diesem weiten Runde nichts!
Einförmig stellt Natur sich her, doch tausendförmig ist ihr Tod,
Es fragt die Welt nach meinem Ziel, nach deiner letzten Stunde nichts;
Und wer sich willig nicht ergibt dem eh'rnen Loose, das ihm dräut,
Der zürnt in's Grab sich rettungslos, und fühlt in dessen Schlunde nichts;
Diess wissen Alle, doch vergisst es Jeder gerne jeden Tag;
So komme denn, in diesem Sinn, hinfort aus meinem Munde nichts!
Vergesst, dass euch die Welt betrügt, und dass ihr Wunsch nur Wünsche zeugt,
Lasst eurer Liebe nichts entgeh'n, entschlüpfen eurer Kunde nichts!
Es hoffe Jeder, dass die Zeit ihm gebe, was sie Keinem gab,
Denn Jeder sucht ein All' zu sein, und Jeder ist im Grunde nichts« [1]).

Das Leben ist für Wagner, wie er in einem kleinen Gedichte selber sagt, nur ein Meer, das Wogen erzeugt und verschlingt [2]).

Der Verfasser vorliegender Schrift findet es daher nicht ohne Grund auffällig, dass Wagner dem menschlichen Individuum überhaupt eine sittliche Freiheit vindicirt, weil er mit Recht der Ansicht ist, dass die Autonomie des Willens unhaltbar erscheint oder

---

1) Man vergleiche dagegen, was H. Ritter in seiner Logik und Metaphysik über den ewigen Werth aller individuellen Wesen lehrt S. 449 ff.

2) Lebensnachrichten und Briefe S. 483.

ein blosses Postulat bleibt ohne die Annahme der substantiellen Geistigkeit und hiemit der Unvergänglichkeit der menschlichen Seele. Den Versuch Wagner's, die Freiheit und Selbstbestimmung unter seinen Voraussetzungen doch noch zu retten, zeigt der Verfasser zur Genüge als misslungen auf.

Es ist daher nicht möglich dem Verfasser völlig zuzustimmen, wenn er sich in seinem Schlusswort in folgender Weise über Wagner vernehmen lässt:

»Der Process der Ideen, dessen Gattung er (W.) auch für die objektive Wirklichkeit postulirt, hat er nicht auf befriedigende Weise begründet, so wenig als Kant oder Hegel ihre Kategorien wirklich deducirt haben. Auch bedarf dieser Process, soll er für Ideelles und Reelles zugleich oder nur für eine dieser Seiten gelten, in seinen Momenten mancher Berichtigung. Dennoch sind in ihm, sofern er die Vermittlung eines ursprünglichen Gegensatzes durch das Ineinandergreifen relativer Gegensätze fordert und schafft, und in den Grundverhältnissen, die er setzt, die Aufgaben der Philosophie niedergelegt und deren Erfüllung vorbereitet. Uns scheint es, als ob den psychylogischen und praktischen, den kosmologischen und theologischen Problemen eine erfreuliche Aussicht auf ihre Lösung durch das Gesetz dargeboten wäre, wie es, in Vergleich mit den Leistungen der andern dahingegangenen Häupter der Philosophie, am schärfsten von Wagner bezeichnet ist. Die Lehre Wagner's vereinigt in selbstständiger und einheitlicher Entwickelung jene Elemente, welche seit Kant und Fichte auf einzelne Geister vertheilt, sich durchzubilden suchten; in ihrer Frucht, dem Gesetze des Lebens, hat sie einen keimfähigen Samen zu Tage gebracht, aus dem, wie wir nicht verkennen, eine sichere Wissenschaft vom Gebiete der endlichen Dinge, Erkenntniss der ewigen Persönlichkeit menschlicher Seelen, ein Schauen Gottes sammt Verständniss der Welt- und Menschengeschichte, Versöhnung der Philosophie mit dem christlich-religiösen Bewusstsein erblühen kann. Darum stehen wir nicht an, Wagner als den zu ehren, der selbstständig die Reihe unserer grossen Philosophen repräsentirt, und als den zu betrachten, der eine Fortbildung der Philosophie vor Allen einzuleiten im Stande ist.«

Wenn wir den Verfasser so sprechen hören, so fühlen wir uns versucht, ihn zu fragen: ob er im Ernste Weintrauben von den Disteln und Feigen von den Dornen pflücken zu können glaubt? Ob er im Ernste in einem so krass pantheistischen System, wie dem Wagner'schen, die Keime angelegt finden kann zu einem

Systeme, aus welchem Versöhnung der Philosophie mit dem christlich-religiösen Bewusstsein zu erblühen vermöchte, welches, um dies zu leisten, denn doch über den Pantheismus hinausgehen und sich als theistisches System gestalten müsste. In Rücksicht der obersten Principien, wie in Rücksicht der Forderungen wissenschaftlicher Methode können wir daher Wagner keine hohe Bedeutung einräumen, so geistreich er sich auch in seinen Schriften über die verschiedensten Gebiete menschlicher Forschung verbreitet. Er ist überhaupt mehr geistreich, als tiefdenkend. Ihn unter die geistreichsten Männer seiner Zeit zu zählen, entspricht vollkommen der Gerechtigkeit; an Tiefe des Geistes steht er aber nicht bloss unter Kant, sondern auch unter Fichte, Schelling und Hegel. Wagner hat sich grossen Anstrengungen des Geistes unterzogen und einen staunenswerthen Umfang des Wissens beherrscht, aber zu dem, was er hauptsächlich von philosophischen Gedanken in Kant, Fichte und Schelling vorfand, hat er wenig Neues hinzugethan und gerade das Tiefste oder doch zur Tiefe Führende in ihnen am wenigsten zu würdigen gewusst. Am selbstständigsten ist er, womit sich der Verfasser viel zu schaffen macht, in der Aufstellung seiner Tetraden, worin er sich allerdings nicht wenig erfinderisch erwiesen hat. Aber was ist mit diesem formellen Schema, dieser Wünschelruthe, wie Fortlage dasselbe nennt, für die wirkliche Erkenntniss der Dinge gewonnen worden? Andere haben mit nicht geringerer Erfindungskraft das ganze Universum in das Schema von Triaden einzuspannen versucht, ohne mehr damit gewonnen zu haben als einer Gewaltsamkeit eine andere an die Seite gestellt zu haben. Anknüpfungspunkte zur Fortbildung ächter Philosophie lassen sich in jedem pantheistischen Systeme, ja selbst in den naturalistischen und materialistischen Systemen auffinden, und wir getrauen uns namentlich solche bei Fichte, Schelling, Hegel und Krause reichlicher geboten nachzuweisen, als sie uns in Wagner's Schriften begegnen, der durch seine Lehre, dass Gott nur in den endlichen Geistern zum Bewusstsein komme, unter Schelling und Krause, und durch seine Leugnung der Unsterblichkeit der geschaffenen Geister unter Fichte herabgesunken ist.

Wagner's Berührung mit socialistischen Ideen ist aus dem Einflusse Fichte's hervorgegangen, wenn auch vielleicht, wie Fortlage andeutet, St. Simon und Baboeuf dabei nicht ohne Wirkung gewesen sein mögen. Fortlage stellt Wagner mit Krause zusammen und behauptet, Wagner und Krause seien beide auf ähnliche Weise Vermittler zwischen der Schelling'schen

Speculation und dem Standpunkte des gemeinen Menschenverstandes gewesen, wie Jakobi den Vermittler zwischen ihm und dem Kant'schen Standpunkte gemacht habe. Beide hätten die Identitätsphilosophie auf eine möglichst populäre Weise vorgetragen, Wagner mit mehr dialektischer Gewandtheit und grösserem Ideenreichthum, Krause mit mehr Rücksicht auf das praktische Leben und das Bedürfniss eines jeden Menschen gegenwärtiger Zeit, in den höchsten Angelegenheiten der Religion, der Politik und der Verstandes- wie der Herzensbildung mit eigenen Augen zu sehen und auf eigenen Füssen zu stehen [1]).

In der That sind die Schriften Wagner's, der etwas von dichterischer Anlage hatte, grösstentheils geschmackvoller geschrieben als jene Krause's, und da Wagner aus der Erfahrung gewonnen oder auch ungenau wie es sich eben traf, Entnommenes [illegible] vorzutragen versteht und der Phantasie [illegible] darbietet, so erregen seine Schriften den [illegible] als jene Krause's. In Wahrheit aber [illegible] tiefer und sein Standpunkt ist ein höherer [illegible] wenn gleich auch Krause den ächten Theis[illegible] Daher wirkt Krause ungleich kräftiger und [illegible] Wagner [2]), der, wie Fortlage (l. c.) sehr [illegible] geliebkoste Sohn seiner Zeit war, ein Mann, [illegible] Geist überall, wo er auftrat, einen Beifallssturm [illegible] den Kreisen seiner persönlichen Berührung Schel[illegible] aufwog, wo nicht verdunkelte, hernach aber trotz [illegible] von Lehrvorträgen und Schriften verschwand und ver[illegible] ähnlich dem Gewitterschauer, welcher über die Saat geht [illegible] andere Spur lässt, als die Knospen der Halme, welche [illegible] erfrischt und ermuntert keimen, ohne ihm nachzuahmen [illegible] in seine Weise zu fügen. — Wagner verhielt sich in Wahrheit zu Schelling doch nur wie der nach gegebenem Texte

1) Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant. Von C. Fortlage. S. 218 ff.

2) Wagner hat nicht einen einzigen Jünger herangebildet, der in der Wissenschaft etwas Erhebliches geleistet hätte. Seine zahlreichen Verehrer, von denen Viele noch leben, haben ihm nicht einmal ein Denkmal in der Herstellung einer Gesammtausgabe seiner Schriften gestiftet. Krause dagegen hat eine wirksame Schule gegründet und aus der Mitte seiner Schüler sind Schriftsteller von Bedeutung hervorgegangen. Es genügt, Ahrens und Röder zu nennen, die durch ihre staats- und rechtsphilosophischen Schriften in den Entwickelungsgang der Wissenschaft wesentlich fördernd eingegriffen haben.

in freier Phantasie variirende Virtuose zum Compositeur. Er war Meister im Cathedervortrag, und regte durch seine Vorlesungen vielseitig und intensiv an, ohne dass doch seine Schriften nachher volle Befriedigung gewährt hätten. Seine nachgelassenen Schriften in 7 Theilen (Metaphysik, Logik, Naturphilosophie, Anthropologie, Aesthetik und praktische Philosophie (Religionslehre, Moral und Rechtslehre) veranschaulichen uns in interessanter Weise die Art und Weise seiner Vorlesungen. Sie zeichnen sich durch Anmuth und Leichtigkeit der Darstellung aus so wie durch Reichthum an Gedanken, aus deren Schoosse nicht selten einzelne glänzend gleich Brillanten hervorblitzen.

Wir wollen überhaupt in Beziehung auf Wagner's Schriften nichts von den Einräumungen des Verfassers abziehen, wenn er sagt: »Die Werke, in denen sein Geist geredet, sind Meisterstücke der deutschen Sprache im Dienste der Wissenschaft; die Darstellung, deren sich schon die Idealphilosophie und die allgemeine Mythologie, vor allem aber die Theodicee, der Staat und die Dichterschule erfreut, ist von keinem derjenigen deutschen Philosophen übertroffen, denen man Klarheit und Schönheit der Sprache mit Recht nachrühmt. Von dieser Seite betrachtet sind Wagner's Schriften Kunstwerke, und seine Rede ist Poesie.« Nur verlangen wir in der Philosophie vor Allem Wissenschaft und nicht Poesie und wenn auch die Darstellungsweise Wagner's noch vortrefflicher wäre als sie es ist, so gibt es doch etwas, was an innerem Werthe über alle noch so schöne Darstellungskunst weit hinausgeht und was Wagner's zerflossener Pantheismus nicht erreicht hat, streng wissenschaftliche Methode und in die Tiefe dringender unvergänglicher Wahrheitsgehalt, vor Allem in den obersten Pricipien, der auch den Menschen in seinem tiefsten Innern zu ergreifen, zu begeistern, zu jedem Opfer geneigt zu machen und wahrhaft über sich selbst zu erheben vermöchte. Wer aber Gott nicht höher und tiefer zu fassen weiss denn als den in endlichen Intelligenzen in anfangs- und endlos fortgehendem Processe des Setzens, Aufhebens und Wiedersetzens sich verwirklichenden Weltgeist, der hat sich selbst von dem Range der wahrhaft grossen Genien der Menschheit ausgeschlossen, der gehört nicht in die Reihe der Geistesgrössen ersten Ranges. Nicht einmal die von Wagner's hochfahrendem Sinne aufgestellte Tetrade der deutschen Philosophie

Kant
Fichte Schelling
Wagner

kann irgend eine gültige Bestätigung erhalten. Wagner ist in dieser Tetrade die schwächste Gestalt und wenn man abziehen wollte, was Wagner Kant, Fichte und Schelling verdankt, so bleibt zwar immer noch ein recht geistreicher Mann übrig, aber kein Philosoph, der den Vergleich mit diesen dreien aushielte.

Im 12. Bande der Werke Herbart's findet sich eine Recension von Wagner's Schrift: Religion, Wissenschaft, Kunst und Staat, in ihren gegenseitigen Verhältnissen betrachtet. Erlangen, 1819. Sie wendet sich mit Schärfe gegen die Construktionen Wagner's, bezweifelt stark seine Befähigung in der Mathematik findet seine Abweichung von Schelling unerheblich [1]) und bestreitet seinen Pantheismus, vermöge dessen Gott nur durch seine Weltordnung zum Bewusstsein gekommen sein soll, mit Gründen, die jedenfalls von Wagner nicht widerlegt werden konnten. »Ewige Einheit,« sagt Herbart, »Heraustreten derselben, Ausser-Sich-Sein, und Rückkehr in sich selbst, ist eine Reihe von Begriffen ohne Sinn und ohne Würde. Ohne Sinn, weil in reiner, wahrer Einheit gar kein Grund des Heraustretens liegen kann; weil überdies das Heraus schon ein äusseres Verhältniss erfordert, dergleichen für das angenommene Eine und Einzige gar nicht vorhanden sein könnte; weil endlich der nisus des Heraustretens verräth, dass man sich keine wahre und ruhige Einheit, sondern einen schwellenden Keim, der seine Hülse sprengt, gedacht hatte; ein elastisches Wesen, eingeschlossen in ein Gefäss, das ihm zu eng wird. So etwas ist kein ächtes Eins. — Ohne Würde, weil das Heraustreten ein unnützes Beginnen ist, wenn es nur geschieht der Rückkehr wegen; weil geständiger Weise eben dies Heraustreten der Quell des Bösen, — oder, aufrichtig gesagt, geradezu das Böse selbst sein würde; weil es, falls man genauer zusieht, an jedem Unterscheidungsgrunde des Guten und des Bösen fehlt; indem die Einheit vor dem Heraustreten gar kein Merkmal, ausserdem dass sie Eins ist, darbietet, also auch Nichts, was ihr einen Werth gäbe; nach dem Heraustreten aber wiederum nur der innere Trieb derselben befriedigt ist, den man eben so gut für einen gu-

1) Mit Recht, wie auch der Verfasser einräumt, indess E. Reinhold (Geschichte der Philosophie. Dritte Auflage. 2. Band. S. 451) sich verleiten liess, zu glauben, Wagner habe mit seiner Abweichung von Schelling in der freien Anerkennung des Absoluten den pantheistischen Standpunkt verlassen.

ten Trieb, als für einen bösen, halten kann, bis man vernimmt, die Rückkehr zu sich selbst sei in der Einheit vorbestimmt. Denn gerade nur der innere Streit zweier entgegengesetzter Tendenzen, die der Einheit beigelegt werden können, ist das, wovon man begreift, dass es nicht sein sollte; gänzlich unbestimmt aber bleibt, an welcher von diesen beiden Tendenzen eigentlich der Fehler liege? Geht sie aus sich heraus, entwickelt sie sich, zerstreut sie sich, objektivirt sie sich — oder wie die Worte alle heissen: — nun wohl, darin liegt nichts Uebles, wenn es nur dabei sein Bewenden hätte. Aber der weltgewordene Gott bekommt das Heimweh; nun erst ist es schlimm, dass er sich selbst entfremdet wurde! Nun erst kommt es an den Tag, dass er ursprünglich mit sich selbst uneins war; und diesen Grundfehler kann er durch keine Rückkehr wieder gut machen; den weltgewordenen Gott bessert keine gottwerdende Welt!« Gegen Ende der Recension folgen dann noch die bemerkenswerthen Worte: »Wir haben einmal gelernt, die Weltbildung als freie Wohlthat unseres weisen Schöpfers zu betrachten, und die geringste freie Wohlthat gilt uns mehr, als ein ganzer, in blinder Nothwendigkeit weltgewordener Gott, den wir für nichts anderes halten, als für einen Götzen, wie sie, nicht bloss aus den Händen, sondern auch aus den Köpfen der Menschen zu entspringen pflegen. Wir glauben an einen seligen Gott, der nicht sich selbst verwandelte, als er uns in's Dasein rief, nicht seiner selbst erst sich bewusst wurde, da eine Menschheit den Weg ihrer Entwickelung antrat, nicht ein zeitliches Leben lebt, sondern ein ewiges, und, wie Platon sagt, »eine Welt schuf, weil er gut ist.« Diese scharfsinnige Polemik scheint wohl den Pantheismus zu treffen. Aber sie setzt uns durch Ueberspannung des Bogens der Gefahr aus, in ihn zurückzufallen, indem sie nicht bloss erklärt, wahre Einheit wechsle keine Formen, sondern auch, wahrer Wechsel setze wahre Vielheit voraus. Das will sagen, wie Herbart anderwärts erklärt, Schöpfung der Weltwesen sei überhaupt unmöglich, also auch Schöpfung aus Nichts, die Vielheit der Seelen sei vielmehr dem Sein nach absolut und Gott sei nur Weltbildner, nicht Weltschöpfer oder doch nur insofern Weltschöpfer als man in einem weniger strengen Ausdruck die Weltbildung Weltschöpfung nennen könne. Man könnte daher sagen, dass, wenn Herbart recht hätte, nicht bloss Gott nicht Welt werden, sich selbst in der Welt hervorbringen oder verwirklichen könnte, sondern dass Gott auch nicht etwas von ihm Verschiedenes, keine von ihm unterschiedene Welt, hervor-

bringen könnte. Herbart würde gegen den Pantheismus zuviel und darum doch im Grunde nichts bewiesen haben. Wenn Herbart die Weltbildung als freie Wohlthat unseres weisen Schöpfers bezeichnet, so würde er damit doch nicht ausreichen, wenn er etwa unter freier Wohlthat zufällige Wohlthat verstanden wissen wollte. Dass die Schöpfung ein freier Akt Gottes sei, bestreitet kein ächter Theist, nur gibt er nicht zu, dass dieser freie Akt ein zufälliger sei.

XIII.

Die Stellung der Christen zur Politik.

Eine religiös-politische Betrachtung

von Dr. Friedrich Fabri,
Missions-Inspektor.

Barmen, Langewiesche. 1863.

Der Verfasser vorliegender Schrift ist der literarischen Welt nicht unbekannt. Seine wirksame Schrift gegen den Materialismus ist noch in frischem Andenken. Was er in den Schriften über die Entstehung des Heidenthums, über die neuesten Erweckungen in Amerika, Irland und andern Ländern, dann auf deutschem Boden, über den sensus communis als Organ der Offenbarung Gottes in allen Menschen, zur Erwägung vorgelegt hat, konnte nicht verfehlen, die Aufmerksamkeit nicht Weniger auf den geistreichen Verfasser hinzulenken. Erwarb sich derselbe durch seine brennende Zeitfragen behandelnden Schriften viele Freunde und Verehrer, so mochte auch mancher Gegner nicht wenig verwundert sein, in dem tiefreligiösen Manne und zumal in dem Freunde theosophischer Studien einen so hellen Kopf, einen so praktischen Verstand, ein so feines und maassvolles Urtheil und eine so gewandte und geschmackvolle Darstellung anzutreffen. Heute begegnen wir ihm auf dem Gebiete der Politik und die Veranlassung seines Auftretens war ebenfalls wieder eine Zeitfrage. Unverkennbar nämlich ist es der noch nicht ausgetragene Conflikt in Preussen zwischen dem Staatsministerium und der Kammer der Abgeordneten, welcher Anlass zu der Entstehung des vorliegenden Schriftchens gegeben hat. Der Verfasser versäumt nicht, seine dermalige Schrift mit seiner früheren über den sensus communis in Zusammenhang zu bringen, indem er bemerkt: »Damals versuchten wir über das Verhältniss des Christen zur Welt im Allgemeinen uns

zu orientiren; heute haben wir es mit einer speciellen Seite jener grossen, praktischen Frage zu thun. Es gilt die nähere Ausführung der damals aufgestellten, allgemeinen Principien in ihrer Anwendung auf die Stellung des Christen zum öffentlichen Staatsleben, zur Politik.« Dies führt den Verfasser zu der Frage: Welche principiellen Gesichtspunkte gibt uns die h. Schrift über das Verhältniss des Christen zur Politik? Um sich zur Beantwortung dieser Frage den Weg zu bahnen, geht der Verfasser auf den biblischen Gegensatz der Welt und des Reiches Gottes zurück und zeigt die Sätze als in der h. Schrift begründet: 1) Das Wort Gottes erkennt für diese Weltzeit dem Staate, als einer sittlich berechtigten, auf das Recht und die Pflege des Rechtes gegründeten Existenz, seine Selbstständigkeit zu; 2) es verlangt von dem Christen die Pflicht des Gehorsams, der Unterthanentreue und der Fürbitte; 3) es wehrt dem Christen jede solidarische Verbindung mit den wechselnden politischen Parteien.

Indem der Verfasser den Begriff der Geschichte erörtert, welche ihm der durch das ununterbrochene Ineinanderwirken der zwei Faktoren des Gewordenen und des Werdenden sich bildende unaufhörliche Fluss des Lebens des freien Menschengeistes ist, hebt er die tiefe Bedeutung des Ausspruches Christi (Matth. 13, 52) hervor: »Ein jeglicher Schriftgelehrter, zum Himmelreich gelehrt, ist gleich einem Hausvater, der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorbringt,« und macht davon eine fruchtbare Anwendung auf das Gebiet der Politik, mit Recht darauf verweisend, dass dieser Ausspruch eine universale, auf alle Lebensgebiete sich erstreckende Bedeutung habe.

»Er (jener Ausspruch Christi) beschreibt uns eben jene Doppelseitigkeit alles Werdenden und zeigt uns, dass alle Geschichte aus der Reibung dieser zwei Faktoren, eines Alten und eines Neuen, sich naturnothwendig erbaut. Die Anwendbarkeit dieses Ausspruches auch auf die Politik leuchtet sofort ein. Alle politischen Kämpfe wurzeln in der Spannung dieser zweien Principien, eines sich gestalten wollenden Neuen mit einem vorhandenen Alten; und umgekehrt alle gesunde geschichtliche Entwickelung ruht auf der richtigen und rechtzeitigen Verknüpfung eines sich als nothwendig darbietenden Neuen mit dem bewährten Alten. Auch die politische Parteistellung aller Zeiten gruppirt sich mit Nothwendigkeit nach dem in jenem Satze ausgesprochenen Doppelprincip. Es hat zu allen Zeiten eine Partei gegeben, die das Alte mit aller Schärfe betonte, und das Neue mit Nachdruck zurückwies. Ist diese Richtung die herrschende, so ist Restauration das Losungswort. Ein

scheinbarer, sei es länger, sei es kürzer währender Stillstand tritt ein, der aber, sowie er bis auf eine gewisse Höhe gestiegen ist, gewöhnlich unter heftigen Erschütterungen dem immer stärker werdenden Druck eines Neuen, das nun wieder in mehr oder minder radikaler Weise dem Alten den Krieg erklärt, weichen muss. Jede Revolution ruht sonach auf einer gewaltsam zurückgedrängten oder schlecht geleiteten Evolution. Diese Thatsache begründet natürlich in keiner Weise ein Recht der Revolution. Jede Revolution ist in den Augen des Christen vielmehr ein Gericht Gottes, ein Ereigniss, von dem das Wort auch gilt: »Es muss wohl Aergerniss kommen, aber wehe dem, durch welchen es kommt.« Und für den Christen gilt die Regel: Es ist besser, Unrecht leiden, als Unrecht thun. Es leuchtet aber ein, dass jedes jener beiden Principien bei einseitiger Geltendmachung falsch und für den Gesammtbestand verderblich ist; denn alles Werdende bedarf des Gewordenen, und alles Gewordene eines im steten Flusse sich erzeugenden Werdenden. Dürfte man es wagen, jenes Wort des Herrn in die Sprache der politischen Parteiung zu übertragen, so könnte man sagen, es spricht das Princip des liberalen Conservatismus, das Princip der politischen Mitte aus. Doch es enthält etwas ungleich Höheres, es verkündigt uns das Grundgesetz alles Lebens, aller geschichtlichen Entwickelung auf eine unübertrefflich einfache und tiefsinnige Weise.«

Von da aus wirft nun der Verfasser einen Blick auf die geschichtliche Entwickelung des Verhältnisses von Staat und Kirche. Er unterscheidet fünf Perioden: »die erste, von der Zeit der Apostel bis zu den Tagen Constantins, zeigt uns Staat und Kirche in bestimmter Trennung. Die zweite, von Constantin bis zum Beginne des Mittelalters, ist die Zeit der Cäsaropapie, der Herrschaft der politischen Gewalthaber über die Kirche. Die dritte, vom Beginne des Mittelalters bis zur Reformation, ist die Zeit der Herrschaft der Kirche über die politischen Gewalten, die Zeit der päpstlichen Universalmonarchie. Die vierte, von der Reformation bis zur neuesten Zeit, zeigt uns Staat und Kirche in dem Verhältniss der wieder beginnenden Auseinandersetzung, jedoch mit vorwiegendem Einfluss der politischen Macht auf die Kirche. Die fünfte endlich, in deren Anfänge wir eingetreten, charakterisirt sich offenbar darin, dass in ihr die bestimmte Trennung des Staates und der Kirche wieder in Vollzug tritt.«

Der Verfasser erblickt in diesem Entwickelungsgang einen in ihren Anfang zurückkehrenden Kreislauf, ohne sich darüber

auszusprechen, ob er die letzte Gestaltung für eine vorübergehende oder bleibende zu halten geneigt ist. Nachdem der Verfasser die vier ersten Perioden kurz, aber lehrreich, näher charakterisirt hat, wendet er sich zu der Beleuchtung des Verhältnisses von Staat und Kirche, resp. der Stellung des Christen zur Politik in der Gegenwart.

Hier findet er nun vor Allem den Charakter des religiös-politischen Genius der Gegenwart ausgeprägt in der Idee der Humanität, d. h. in der Anerkennung der Selbstständigkeit und der Gleichberechtigung der menschlichen Persönlichkeit, ihres Schutzes und ihres möglichst gleichmässigen Anspruchs an die Güter des öffentlichen Lebens. Der Verfasser verkennt nicht, dass der französischen Revolution (in mehr oder minderer Klarheit) diese Idee zu Grunde lag. Wenn sie aber in ihrem Laufe so rasch und in so entsetzlicher Weise in ihr Gegentheil sich verkehrte, so findet er den Grund davon mit Recht darin, dass die moderne Humanitäts-Idee in sich mit einem Widerspruche behaftet ist.

»Die Idee der reinen Menschlichkeit in ihrer allseitigen und freien Entfaltung, etwa in dem Sinne, wie Schiller dieselbe bei seinen Dichtungen im Auge hatte, ist durchaus erst durch das Christenthum erzeugt und ausgeboren worden. Die ganze antike Welt, selbst in ihren edelsten und hervorragendsten Geistern, der Islam, die noch jetzt auf Erden lebenden Heidenvölker stehen dieser Humanitäts-Idee vollständig ferne, wofür ich hier nur das Eine als Beweis anführen will, dass bei diesen allen die Sklaverei nicht nur als eine natürliche, sondern als eine nothwendige Institution betrachtet wurde und wird. Es lässt sich dies aber aus vielen Beweisen feststellen. Nun ist, wie mir scheint, der eigentlich tief tragische Contrast, der die ganze neueste Geschichte durchzieht, dieser, dass diese nur im Schoosse des Christenthums, durch Jahrtausende lange Einwirkung des Evangeliums möglich gewordene Humanitäts-Idee von der sie tragenden Wurzel losgerissen, ja mit dem Christenthume, als einer ihr feindlichen, ja sie ertödten-wollenden Macht, in Conflikt gestellt wurde. Man will Cultur ohne den wahren Cultus, man will Civilisation, ohne die Wurzel aller wahren Gesittung zu pflegen, man will den auf die Humanitäts-Idee gebauten Rechtsstaat, ohne doch jene Pflicht der Liebe und der Selbstverleugnung anzuerkennen, ohne welche die freie und freudige Anerkennung der Rechte des Andern, wie der Gesammtheit auf die Dauer nicht möglich ist. Gestehen wir es uns offen, in diesem Widerspruche liegt die Grundwurzel aller Conflikte und unheilschwangeren Krisen, von welchen unsere Zeit bewegt ist.«

Der Verfasser zeigt nun, dass dieser Widerspruch weder ausschliessend bei den Liberalen, noch ausschliessend bei den Conservativen anzutreffen sei. Er hebt treffend hervor, dass auch die conservativen Interessen, auch die Stärkung von Thron und Altar, sich als Aushängeschild missbrauchen lassen und dass eine ausgesprochene Restaurationspolitik nicht weniger als eine athemlose Fortschrittspolitik sich zur Verletzung von Recht und Gerechtigkeit fortreissen lasse. Man erkennt leicht, wohin der Verfasser zielt, wenn er freimüthig erklärt:

»Gerade im conservativen Interesse ist die sorgfältigste Schirmung des gegebenen, staatlichen Rechtszustandes die oberste Pflicht, und die ächt Napoleonische Doktrin: Macht geht vor Recht — ist das gerade Gegentheil des Conservatismus. Nicht minder Napoleonisch ist die Maxime, in einem schwachen Nachbarstaat mit dem Druck politischer Gewalt für den Schutz verfassungsmässiger Rechte zu interveniren, im eigenen Lande aber einen ausgebrochenen Verfassungs-Conflikt, statt auf dem Wege gesetzlicher Ordnung, durch den Appell auf die absolute Fürstengewalt lösen und resp. niederschlagen zu wollen. Es kann daher für eine conservativ sein wollende Regierung keine unglücklichere Lage geben, als wenn sie auch nur mit einigem Scheine der Verletzung des gegebenen, staatsrechtlichen Bestandes beschuldigt werden kann. Wie es andererseits überhaupt ein Irrthum nicht weniger conservativer Kreise in der Gegenwart ist, die auf dem Wege gesetzlicher Entwickelung erstrebte Herausbildung fester, freier, staatlicher Rechtsformen als ein mit wahrem und gesundem Conservatismus unerträgliches Beginnen zu betrachten.«

Nicht also, folgert der Verfasser mit Recht, im Liberalismus, nicht in der Demokratie, nicht im Conservatismus, und, wenn man will, auch nicht im conservativen Liberalismus steckt der Fehler. Kein politisches Princip ist an sich und schlechthin verwerflich. Der Fehler steckt vielmehr in jenem politischen Pharisäismus, der, wie die Geschichte lehrt, in allen politischen Parteilagern gar gerne sich einschleicht, und namentlich da, wo der politische Gegensatz sich wesentlich auf einen socialen erbaut, leicht die Herrschaft an sich reisst. Keine politische Staatsform, wohl aber der politische Pharisäismus, der in der Hitze des Streites so leicht in den verschiedensten politischen Parteien sich erzeugt, und die Grundbegriffe der allgemeinen Moral mit verblendendem Zauber verdunkelt, dem der Eigennutz auf die Stirne geschrieben, der, des Balkens im eigenen Auge vergessend, die Fehler und Schwächen des Gegners in heiliger Selbstgerechtigkeit rücksichtslos ausbeutet, ist es,

zu dem das Christenthum seiner Natur nach in entschiedenem Gegensatze steht, und wider welchen darum der Christ, in welchem Parteilager er ihn findet, Zeugniss ablegen muss.

Der Verfasser ist daher aus Christenthum kein unbedingter Anhänger des christlichen Staates und warnt vor solcher unbedingter Anhänglichkeit.

Er zeigt ganz richtig, dass der christliche Staat, so wie er nämlich historisch geworden ist, keine göttliche Institution ist, sondern eine historische, auf dem Wege geschichtlichen Werdens allmälig entstandene Thatsache und dass derselbe eben darum auch wieder zu Grunde gehen kann. Die Formen des Staates, behauptet der Verfasser mit Grund, haben in der Geschichte gewechselt und werden wechseln; mit keinem Wechsel derselben verliert aber das Evangelium jene aus seinem Ewigkeitscharakter hervorgehende Aufgabe und Verpflichtung. Im Vorbeigehen berührt hier der Verfasser den Streit über die Civilehe, über das Verhältniss der Kirche zur Schule, den Beruf der feudalen Partei, welcher Charakter und Haltung der analogen Partei in England als Vorbild empfohlen wird, die Lehre von dem Königthume aus Gottes Gnaden, worüber beherzigungswerthe Wahrheiten vorgetragen werden.

Auch den aus diesen allgemeinen Grundsätzen abgeleiteten Anwendungen auf das Verhalten des Christen zur Politik im Einzelnen können wir unsere Zustimmung nicht versagen.

Ein kurzes Nachwort ist der politischen Stellung des christlichen Geistlichen gewidmet, welches alle Beachtung verdient.

XIV.

Naturforschung und Culturleben

in ihren neuesten Ergebnissen zur Belehrung der grossen Frage der Gegenwart über Christenthum und Materialismus, Geist und Stoff.

Von Dr. Aug. Nathan. Böhner,
Mitglied der schweizerischen naturforschenden Gesellschaft.

Mit drei lithographirten Tafeln.

Hannover, C. Rümpler. 1859. 306 S.

Obgleich die vorliegende Schrift bereits vor vier Jahren erschienen ist, so scheint sie bis jetzt doch noch nicht diejenige Beachtung gefunden zu haben, die sie durch ihren tiefen und reichen Inhalt wohl verdient hätte. Der Verfasser legt in sieben Abschnitten die Ergebnisse seiner Forschungen dar, die wie ebensoviele gesonderte Abhandlungen erscheinen könnten, wenn sie nicht dennoch von einem gemeinschaftlichen Gedanken getragen würden. Die sieben Abschnitte der Schrift sind folgende:

1. Grundlehren des Materialismus nach dem gegenwärtigen Stand der Principienfrage.
2. Hauptergebniss der neuern Naturwissenschaft.
3. Zeugniss der Kulturgeschichte über das Wesen, den Entwickelungsgang und die Früchte des Materialismus.
4. Die physikalische Entwickelung des Planetensystems und die Schöpfungsperioden der Erde.
5. Die neuere physikalische Atomenlehre.
6. Die vier möglichen Grundanschauungen vom Wesen der Dinge.
7. Zusammenfassung der Hauptbelege für die Unwissenschaftlichkeit der materialistischen Hypothese.

Ob diese Anordnung des Stoffs gegen alle Einwendungen gesichert ist, darüber wollen wir mit dem Verfasser nicht rechten. Der Inhalt der Schrift aber lässt sie jedenfalls als eine der bedeutendsten erkennen, welche in der neueren Zeit über und gegen den Materialismus erschienen sind. Der Verfasser ist, wie er in der Einleitung bemerkt, weit davon entfernt, der Wissenschaft das unveräusserliche Recht der freien Forschung zu bestreiten. Er hat daher auch gar nichts dagegen, dass die Vorkämpfer der Stoffvergötterung die Ergebnisse ihrer Forschung den Männern der Wissenschaft frei und rücksichtsvoll zur Prüfung vorlegen. Denn er ist überzeugt, dass, was wahr ist, in der Prüfung sich bewährt, was irrig ist, als Schlacke ausgeschieden und verworfen wird. Er steht auch nicht an, einen scharfen Unterschied zu machen zwischen den redlichen Forschern in materialistischer Richtung und dem fanatischen materialistischen Pöbel und hält jede andere Bekämpfung als mit den Waffen der Thatsachen und Logik für unangemessen. Er leugnet nicht, dass es Materialisten gibt und er kennt selbst solche, die ihren (materialistischen) Glauben praktisch durch einen sittlichen Wandel ganz verleugnen. Nur dass ihm solche Beispiele mit Recht keinesfalls die Wahrheit ihrer Anschauungsweise beweisen, sondern nur ihre Inconsequenz.

Im ersten Abschnitt: Grundlehren des Materialismus nach dem gegenwärtigen Stand der Principienfrage, beginnt der Verfasser in folgender Weise:

»Der Gesammtinhalt der neuesten materialistischen Schriften wird am besten zu überblicken und zu beurtheilen sein, wenn wir vor Allem ganz objectiv und ohne störendes Zwischenurtheil die materialistische und christliche Weltanschauung nach ihren Grundzügen einander gegenüberstellen. Um den Vertretern des Materialismus alle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und ihnen keine Behauptung unterzuschieben, welche sie verleugnen könnten, werden wir, soviel als der Raum gestattet, ihre eigenen Worte anführen, wie sie dieselben in ihren Druckschriften niedergelegt haben. Nachdem jede Partei ungeschmälert zum Wort gekommen ist, werden wir sodann das Hauptergebniss der neuern Naturforschung und die feststehenden Thatsachen des Kulturlebens in möglichster Klarheit und Gedrängtheit folgen lassen.

Zuvor erlauben wir uns nur die eine Bemerkung, dass wir nur das reine, einfache Bibel-Christenthum in Betrachtung ziehen. Die Gegner des Christenthums haben von jeher das Unrecht begangen, dass sie die christliche Weltanschauung zuvor einseitig

darstellten, willkürlich verdrehten und theils wissentlich, theils unwissentlich durch menschliche Zusätze verunstalteten, um dann dieselben desto abschätzender zu beurtheilen. Diesem Treiben gegenüber ist nichts wirksamer, als dass man die einfachen Grundwahrheiten der Bibel den Behauptungen des Materialismus so klar als möglich gegenüberstellt, um die Wahrheit im Lichte dieses merkwürdigen Gegensatzes für sich selbst reden zu lassen.

Das gesunde Christenthum ist nichts weniger als ein abstrakter Idealismus oder ein ästhetisches Phantasiebild, wofür es die materialistischen Gegner ausgeben möchten; es ist vielmehr der entschiedenste Realismus, d. h. eine wirkliche Thaterweisung des göttlichen Lebens in der Menschheit. Was nicht That und Wahrheit ist, was sich nicht als Lebensprincip der ächten Humanität und als treibende Macht der gesunden Civilisation bewährt, das ist kein Christenthum, sondern nur eine Andichtung an die Bibel, ein Zerrbild des Geistes Christi.

Der einheitliche Grundgedanke (das Realprincip) der biblischen Urkunden, welche ein unzertrennliches Ganzes bilden, ist nach dem einstimmigen Zeugniss der gründlichsten Bibelkenner die Darstellung des Gottesreichs in der Menschheit nach seiner senfkornartigen Entfaltung vom ersten Lebenskeime an bis zu seiner herrlichen Vollendung.

Das Wesen des Gottesreichs schliesst Gottheit und Menschheit, Geist und Natur, Himmel und Erde, Ewigkeit und Zeitlichkeit zu Einem unzertrennlichen Lebensorganismus zusammen. Die Bibel unterscheidet zwar die Eine höchste Vernunft als absolut selbstständiges, allwirksames Schöpfungsprincip von dem Wechsel der Weltdinge auf das Bestimmteste; sie weiss aber eben so entschieden diese Lebenswurzel des All mit der reichen Mannichfaltigkeit und Lebensfülle der Natur im steten, nothwendigen Zusammenhang. Das Grundgesetz dieses höchsten Organismus ist die Einheit in der Mannichfaltigkeit und der Lebenszusammenhang sämmtlicher Einzeldinge mit dem Urquell ihres Daseins.

Die Idee des Gottesreichs ist nach dem Zeugniss der gründlichen Forscher die realste und erhabenste Anschauung vom Wesen der Dinge, zu welcher der vernünftige Geist sich je zu erheben vermag. Sie ist der Herzpuls der Bibel, sie ist der Brennpunkt des Evangeliums von Jesus Christ. Sie bedarf zu ihrem Lobe weiter nichts, als dass man sie gründlich kennen lerne.

Wie der Sternenhimmel von selbst zeugt von der Majestät des Schöpfers, den Unkundigen dagegen kalt lässt und gleichgültig:

so zeigt die schöpferische Lebensfülle des christlichen Princips bei jedem tiefern Eindringen in seinen Inhalt immer klarer die Macht seiner göttlichen Wahrheit.

Die Hochachtung vor dem Christenthum wächst in dem Maasse der Vernunftreife und der wissenschaftlichen Gründlichkeit des forschenden Geistes.

Die folgende Vergleichung der christlichen Anschauung mit dem materialistischen Dogma wird jeden Unbefangenen überzeugen, dass die Summe alles dessen, was der Materialismus dem Lebensreichthum des Gottesreichs entgegenzustellen hat, in einem ähnlichen Verhältnisse steht, wie die Staubtheilchen des Moders zu einem grünenden, himmelanstrebenden Palmenwald, wie das Flickwerk einer elenden Menschenhütte gegen das System des Weltgebäudes, — dass der Gottesglaube und der Stoffglaube eine Alternative bilden, wie Licht und Finsterniss, Vernunft und Unvernunft, Leben und Tod, Christus und Belial.«

Hier folgt nun eine fortlaufende Gegenüberstellung der Lehre des Christenthums und der Lehre des Materialismus (von S. 3—52), wie sie nicht leicht zu übertreffen sein möchte. Die Gegenüberstellung verläuft in 16 Capiteln: 1. das Universum, 2. Ursprung des Weltalls, 3. Endzweck der Schöpfung, 4. Gottes Wesen, 5. Gottes Reich, 6. die Urkunde des Gottesreichs, 7. Ursprung des Menschengeschlechts, 8. das Wesen des Menschen, 9. Lebenszweck und höchstes Gut des Menschen, 10. Würde und Vorzug des Menschen vor den Thieren, 11. das Glaubensleben, 12. das Wesen der Sünde, 13. das Erlösungswerk, 14. die Entwickelung des Gottesreichs auf Erden, 15. Unsterblichkeit, 16. die Vollendung des Gottesreichs.

Die Lehre des Christenthums wird von dem Verfasser in Schriftstellen aus dem alten und neuen Testamente vorgetragen; die fortlaufend gegenübergestellte Lehre des Materialismus wird aus wörtlich wiedergegebenen Stellen aus Schriften von Büchner, Vogt, Moleschott, Feuerbach, Ruge, Weidling, Bruno Bauer, Voltaire, Diderot, M. Stirner, Hobbes, Czolbe, Burmeister, Krahmer, Virchow, Dübois-Reymond, D. Strauss, Mirabeau, Danton dargelegt. Die Auswahl der herangezogenen Schriftstellen ist vortrefflich. Gegen die Richtigkeit der Belegstellen aus den Schriften neuerer Materialisten dürfte, so weit uns Vergleichung möglich war, nichts zu erinnern sein. Nur vermissen wir da und dort bald die genaue Angabe der Schrift bald wenigstens die Seitenzahl der Stelle, wo die bezügliche Aeus-

serung sich findet. Auch hätten wir Aeusserungen eines Ruge, eines David Strauss, eines Mirabeau lieber nicht hierhergezogen gesehen. Noch mehr aber muss auffallen, dass Büchner so gar häufig erwähnt wird, während von einer ziemlichen Zahl bekannter, zum Theil renommirter Materialisten gar nicht die Rede ist. Die Darstellung ist von einer ganzen Reihe von Anmerkungen begleitet, welche durchgängig vortrefflich sind, und worunter sich einzelne von hervorragender Bedeutung befinden. So z. B. was der Verf. (S. 13—16) über die 65 Urkunden des Bibelkanons, über die sechs Stufen des Gliedbaues der Urkunde des göttlichen Reiches und über die alles sonstige Schriftthum überragende Bedeutung der h. Schrift sagt.

Im zweiten Abschnitt: Hauptergebniss der neuern Natur-Wissenschaft, setzt der Verf. das grosse Verdienst der neuern exakten Naturforschung mit Recht darein, dass sie die scheinbare Zufälligkeit und Zusammenhangslosigkeit der Erscheinungs-Thatsachen und die vermeintlichen Widersprüche im Reiche der Natur siegreich überwunden und die durchgreifendste Einheit der Naturordnung fast in allen uns bekannten Schöpfungsgebieten über allen Zweifel erhoben habe. Eine vorurtheilsfreie Zusammenstellung der neuesten Ergebnisse der Naturforschung müsse jeden gesunden Denker auf das schlagendste überführen, dass das Naturreich Ein grosses, einheitliches Ganzes, Ein Alles umfassender Organismus sei, welcher, wie jeder untergeordnete Zweigorganismus, Eine Wesenheit in der Mannichfaltigkeit, eine ursprüngliche Lebenseinheit in aller Verschiedenheit des Werdens dergestalt zur Erscheinung bringe, dass alle Glieder desselben einander gegenseitig bedingen, planmässig tragen, harmonisch ergänzen und zweckmässig vollenden.

Zur Bewährung dieses Gedankens geht der Verf. mit reicher und gründlicher Kenntniss die Ergebnisse der Astronomie, der Geologie, der Physik und Chemie, der Physiologie, der vergleichenden Anatomie und der Zoologie durch und fasst seine begründeten Schlussfolgerungen in folgenden bemerkenswerthen Worten zusammen:

»Wenn man bedenkt, dass die tausendfache Verzweigung der Triebe und Kräfte in der unabsehbaren Haushaltung der Natur zu Einem harmonischen Ganzen zusammenstimmt: so wäre hier die Annahme eines plan- und zwecklosen Zufalls und das Leugnen einer Alles durchdringenden Weisheit ein wahrer Ungedanke. Man kennt auf unserer Erde mehr als 120,000 Arten von Thieren, von

denen manche Arten Millionen, ja Billionen von Individuen haben. Ueber 100,000 Arten leben noch jetzt; über 20,000 Arten sind ausgestorben. Unter den jetzt lebenden sind über 2000 Arten Säugethiere, 7000 Arten Vögel, 1500 Arten Reptilien, 8000 Arten Fische, 65,000 Arten Insekten, 4000 Arten Spinnen und Würmer, 1500 Arten Krebse, 11,000 Arten Weichthiere, 1200 Arten Strahlthiere, 3500 Arten Polypen, 1400 Arten Infusorien. Dazu kommen über 80,000 Arten Pflanzen. Jedes dieser zahllosen Individuen ist ein »Meisterstück des schöferischen Gedankens,« jedes Würmlein, jede Muskelfaser, jeder Nerv, jedes Blutkügelchen harmonirt zum grossen Ganzen.

Die Pflanzenwelt nährt die Thierwelt und diese gibt wieder der Pflanzenwelt ihren Nahrungsstoff. Die Pflanzen entbinden Sauerstoff, welchen die Lungen der Thiere einathmen, während die Lungen Kohlenstoff ausscheiden, welchen wieder die Pflanzen zu ihrem Wachsthum brauchen.

Die Masse von Kohlensäure, welche durch das Athmen vieler Millionen Menschen und Thiere, durch das Verbrennen, Gähren, Säuren, Modern und Faulen auf Erden erzeugt wird, müsste die Luft bald unathembar machen, wenn nicht Pflanzen und Thiere ihren gegenseitigen Fortbestand bedingten. Die Pflanze baut ihren Körper vorzugsweise aus Kohlenstoff auf, welchen sie zum grössten Theil aus der Luft nimmt, indem sie die Kohlensäure in ihre Bestandtheile, Kohle und Sauerstoff, zerlegt und letzteren ausscheidet. Während die Thiere Sauerstoff einathmen und Kohlenstoff aushauchen, athmet die Pflanze im Lichte Kohlensäure ein und Sauerstoff aus. So bleibt die Mischung der Luft fast immer gleich.

Diese durchgreifende, tausendfach verzweigte, gegenseitige Bedingtheit aller Theile der Natur, welche durch unzählige Thatsachen der Erfahrung unumstösslich nachgewiesen ist, macht die innere Wesenseinheit der Weltordnung und den einheitlichen Schöpfungswillen in allen bekannten Schöpfungsgebieten auf heutigem Standpunkt der Wissenschaft zur absoluten Gewissheit. In der Wissenschaft, welche das Naturganze umfasst, ist gegenwärtig kein Zweifel mehr, dass sowohl in dem Wunderbau des thierischen Organismus, wie in der majestätischen Harmonie der Sternensysteme, wie in dem gesetzmässigen Zusammenwirken aller Kräfte in allen Gebieten der unermesslichen Schöpfung, Ein planmässig ordnendes, gesetzgebendes und die Gesetze zu bestimmten Zwecken anwendendes Schöpfungs-Princip herrscht, von welchem die Schrift

sagt: In ihm leben, streben und sind wir; von ihm, durch ihn und zu ihm sind alle Dinge. Ihm sei Ehre in Ewigkeit.«

Der dritte Abschnitt: Zeugniss der Kulturgeschichte über das Wesen, den Entwickelungsgang und die Kräfte des Materialismus, bietet eine summarische Geschichte des Materialismus, nicht zwar eigentlich in der Continuität seiner Entwickelung, sondern vielmehr in den Haupt-Stadien seines markirteren Hervortretens.

Den Grundgedanken, von welchem er sich leiten lässt, legt der Verf. in dem ersten Capitel dieses Abschnittes dar, der die Aufschrift trägt: Entwickelungsstadien der immer wiederkehrenden Selbstauflösung des Materialismus. Wir geben diesen Grundgedanken mit den Worten des Verfassers:

»Wenn wir vorerst die allgemeinen weltgeschichtlichen Charakterzüge des gottleugnenden Materialismus in's Auge fassen, so steht die merkwürdige Thatsache fest, dass diese Geistesrichtung auf allen Entwickelungsstufen der Kulturgeschichte einen und denselben nothwendigen Kreislauf immer und immer wiederholt. Die Entwickelungsstadien dieses Kreislaufes folgen genau dem Gesetze der Afterbildung und der Krankheit. Sie sind folgende:

Der Glaube an die Schöpferkraft des Stoffs drängt in seiner strengsten Folgerichtigkeit zur Stoffvergötterung. Der Mensch kann nicht anders als das verehren, was er für das Absolute, für das Höchste hält. Da jedoch der vernunftlose Stoff den vernünftigen Geist nie und nimmer befriedigen kann, da der innere Sinn vernünftiger Wesen sich nur durch das angesprochen fühlt, was das Gepräge der Vernunft hat, so folgt nothwendig ein innerer Widerspruch des stoffgläubigen Geistes mit sich selbst. Der innere Widerspruch aber ist der Anfang vom Ende. Entweder er wird gelöst und getheilt, so vermittelt er ein um so klareres Bewusstsein vom lebendigen, persönlichen Gott und wird der Uebergang zur höheren Entwickelungsstufe des Geisteslebens, auf welcher der einseitige, krankhafte Materialismus wie ein Schatten vor dem Lichte verschwindet; oder der innere Widerspruch wird nicht gelöst, so entwickelt er sich als Todeskeim mit eiserner Consequenz zur Verzichtleistung auf alle Wahrheitserkenntniss und endet im gänzlichen Nichtswissen und in Verzweiflung. Stoffglaube — Stoffvergötterung — Widerspruch in sich selbst — Zweifel an aller Wahrheit — völliges Nichtswissen — geistige Selbstvernichtung: das sind die regelmässigen Stadien dieses Krankheitsprocesses. Es ist interessant, dass dieser Entwickelungsgang der materialistischen Weltanschauung auf allen Stufen des Kulturlebens sich auf das

Evidenteste nachweisen lässt. Wir sehen den Materialismus in der Entwickelungsgeschichte des Menschengeistes überall auftauchen als die verneinende Richtung des Denkens, welche nicht durch die Macht der Wahrheit, sondern nur durch den sinnlichen Augenschein, nicht durch logische Consequenz, sondern nur durch Unklarheit der Begriffe und Mangel an folgerichtiger Durchführung ihrer Voraussetzungen, nicht durch ihre sittliche Würde und Gediegenheit, sondern hauptsächlich durch ihr Buhlen mit den Gelüsten des sinnlichen Menschen ihr Dasein fristen kann. Wie der Schatten im Gemälde da ist, um das Licht zu heben, so erscheint der einseitige Materialismus als Widerspruchsgeist, um das tiefere Geistesleben zu wecken und zur Kundgebung zu nöthigen. Wo wir je den Materialismus in weiteren Kreisen auftreten sahen, da hat er durch Entleerung des Gottesbewusstseins als Philosophie der Selbst- und Genusssucht für leichtsinnige Seelen stets den Untergang beschleunigt, für die ernsteren Geister dagegen das Bedürfniss zu tieferem Eindringen in die Wahrheit und die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung immer klarer in's Licht gestellt. Wie die Pestkrankheiten und Zerstörungskriege in der Weltgeschichte den Acker der Menschen pflügen, vom Unkraut säubern und eine reiche Erfahrung als Dünger für einen neuen Völker-Frühling hinterlassen, und wie das Gewürm seine wichtigen Dienste thut, wo ein Leichnam verweset: so hat auch der Materialismus nach Gottes Erziehungsplan seine wichtige Aufgabe in der Entwickelung der Menschheit zu erfüllen. Er soll den Uebergang der Geistesentfaltung von der niedern zur höhern Stufe zeitigen, indem er tödtet, was da sterben will, das Lebensfähige aber zur rechten Lebensquelle hintreibt. Sein Erscheinen bezeichnet in der Geschichte stets den Verfall und das Absterben der einseitigen Denkweise der ablaufenden Entwickelungsperiode und das Aufkeimen einer tiefern Erfassung und vielseitigen Begründung der ewigen Wahrheit.

Der Mensch muss als Vernunftwesen nach dem Lebensgesetze seiner geistigen Natur irgend Etwas für wahr halten. Es drängt ihn sowohl sein Abhängigkeitsgefühl wie die unaustilgbare Sehnsucht nach vollkommenem Leben zur Anerkennung eines höhern und mächtigern Seins als er selbst ist. Ein Etwas muss sein, worauf Du stehst, woran Dein Leben hängt, worauf Du hoffst. An Etwas muss der Mensch glauben. Glaubt er nicht an die einzige Vernunft, so glaubt er an die Unvernunft; nimmt er nicht den lebendigen Gott als Wahrheit an, so glaubt er an den Götzen

des todten Stoffes; glaubt er nicht an das Princip des Lebens, so muss er an den Tod glauben; es gibt kein Mittelding! Dass aber aus dem Tod das geistige Leben kommen soll, das ist ein Unding, wie ein nichtleuchtendes Licht. Es kann daher die Erscheinung, die sich überall in der Geschichte des Materialismus wiederholt, gar nicht auffallen, dass er, je offener, schroffer und consequenter er auftritt, desto schneller seinen regelmässigen Kreislauf vollendend, seine eigene Vernichtung herbeiführt.

Sollen wir das Endergebniss, in welchem alle speciellen Geschichtserzeugnisse einmüthig zusammenstimmen, vor der namhaften Aufzählung derselben kurz und bündig zusammenfassen, so ist es dieses: Der Abfall vom lebendigen Gott ist der Ursprung der materialistischen Vorstellungsweise; das Aufgeben des Geistes in der Materie und die Hingabe des Herzens an den Götzendienst des Stoffes ist ihr Inhalt; der Bankerott des denkenden Geistes ist ihr Ende.«

Diesen tiefgedachten Grundgedanken führt der Verf. nun durch in der Betrachtung der ältesten Spuren der Geschöpfvergötterung, der altindischen Buddhalehre, der Atomenlehre des Leukippus, der griechischen Sophistik, der Schule der Epikuräer und des Nihilismus des Lukian und des Sextus Empirikus. Hierauf schildert der Verf. die Früchte des älteren Materialismus im praktischen Leben in kräftigen Zügen sowohl bei den Griechen, als insbesondere bei den Römern in der entarteten Kaiserzeit und selbst bei einem Theile des Volkes Israel, bei den Sadduzäern. Dann geht er über zu einer ergreifenden Schilderung des weltgeschichtlichen Sieges des Geistes über die Materie in der Erscheinung des Christenthums. Er zeigt, wie alle die geschilderten Früchte des Materialismus in ihren grausenerregenden Erscheinungen nach dem Plane der göttlichen Weltregierung gerade zur rechten Zeit und am rechten Orte hervortreten, um den neuen Frühling der geistigen Kultur, das frische Geistesleben des Christenthums vorzubereiten, um der Religion des Geistes im Gegensatz zur Vergötterung der Materie den grossartigsten Sieg zu bereiten, welchen je die Welt sah.

Wenn gleich aber mit dem Sieg des Christenthums über das Heidenthum zwar schon der Stab gebrochen war über den Kultus der Materie, so sollte doch, nach des Verfassers Auffassung, der Schlangensaame der Creaturvergötterung nach Gottes Erziehungsplan noch nicht aussterben, sondern, wie das Unkraut unter dem Weizen, fortwuchern bis zur Ernte. Der Verf. behauptet, dass der materialistische Kreislauf in der Hülle kirchlicher Formen sich wiederholt habe, und leider sind wir im Angesichte unleugbarer

Thatsachen der Geschichte nicht im Stande, seine Behauptung von Grund aus zu widerlegen. Er führt sehr unerfreuliche Thatsachen aus der Geschichte an, die unseres Wissens nicht widerlegt werden können. Wir deuten nur kurz an, dass der Verfasser im Weiteren den neuen Aufschwung des Geistes in den Vorläufern der Reformation, die materialistische Begriffsverwirrung im Reformationszeitalter, Bako's Sensualismus und dessen Gegensatz, und den materialistischen Kreislauf im siebenzehnten und achtzehnten Jahrhundert eingehend schildert. Hierauf zeigt er in gedrängten Zügen die praktischen Früchte des Materialismus am Ausgange des achtzehnten, aber auch in reicher Fülle die Thatzeugnisse des neuen Geistessieges mit Beginn des neunzehnten Jahrhunderts. Nach dieser glänzenden Ausführung wendet sich der Verf. zu der Charakterisirung der jüngsten Erscheinungen des Materialismus. Hier geht er besonders auf die Lehren L. Feuerbach's, Plank's, Czolbe's, C. Vogt's, Moleschott's und C. Büchner's ein, worauf er auf die praktischen Früchte des neuesten Materialismus übergeht und im letzten Capitel dieses Abschnitts den neuesten Sieg des Gottesreichs über den Materialismus schildert. Hier bringt nun der Verf. einen grossen Reichthum von Thatsachen zur Sprache, die unstreitig einen fortschreitenden Sieg des Geistes über die Materie bezeichnen. Wir können hier dieselben nur mit flüchtigen Andeutungen berühren.

Zunächst findet der Verf. ein merkwürdiges Zeichen der Zeit in dem entschiedenen Fortschritt der neuern positiven Bibelwissenschaft und in dem gleichzeitigen Erwachen eines tiefern, mächtigern Glaubenslebens.

»Abgesehen davon, dass die Bibel dem Menschen sein eigenes Wesen, sein wahres Bedürfniss und seine höchste Bestimmung auf das klarste enthüllt, dass sie die tiefsten Blicke öffnet in das Leben der Seele und das Verhältniss zwischen Leib, Seele und Geist, enthält sie auch Zeugnisse, dass sie der neuern, gründlichern Naturforschung in Beziehung auf die sachgemässe Auffassung der Naturerscheinungen um Jahrtausende vorausgeeilt ist.«

»Die Bibel hat sich ganz besonders in neuester Zeit sowohl wissenschaftlich als praktisch als das Heiligthum der Menschheit bewährt, worin Gott den Menschen sein Wesen und seinen Willen kund gibt, darin Göttliches und Menschliches, Ewiges und Zeitliches, Leben und Lehre, Geist und Form einander so innig durchdringen, wie Leib und Seele. Ihre Worte leuchten durch alle Erdennacht, durch Jahrtausende allem Volke. Der Odem Gottes haucht aus ihnen in jedes empfängliche Menschenherz. Wo

dieser göttliche Odem je eine Menschenseele berührt, da beginnt in ihr eine neue geistige Schöpfung. Es bringt in die menschliche Gemüthswelt die Himmelssaat des ewig Wahren, Guten und Schönen; es pflanzt die aus Gott geborne Gerechtigkeit und Liebe, welche des Gesetzes Erfüllung ist, dringt auf Bildung des Volkes, auf Versöhnung des Menschen mit Gott, — auf Herstellung des göttlichen Ebenbildes im Menschen. Wo je die Bibel in die Sprache eines Volkes übersetzt in das Volk eingelebt wird, da erweist sie sich als Weckstimme des geistigen Lebens, als die treibende Macht einer gesunden Civilisation, als der Gährungsstoff zum neuen Aufschwung der geistigen Kultur in allen Zweigen des Lebens. Man kann sagen, dass zwei Dritttheile von den Millionen Schriften, die je geschrieben wurden, der Bibel ihre Anregung und den wichtigsten Theil ihres Inhaltes verdanken. Könnte man alles Geisteslicht in der Philosophie, in der Geschichte, in der menschlichen Gesetzgebung und Gesittung, welche von der Bibel ausgeht, mit einemmale wieder auslöschen: es würde sein, als ob man das Tageslicht mit dem Mondschein vertauschte.«

»Die Thatsache steht da, dass die Bibel die Wiedergeburt des Geistes befördert hat, wie kein anderes Buch der Welt.«

Der Verf. legt grosses Gewicht darauf, dass die Bibel seit den letzten 50 Jahren in mehr als in 150 Völkersprachen übersetzt wurde, von denen 131 bis zum Jahre 1804 noch keine Schriftsprachen waren, und dass sie in mehr als 44 Millionen Exemplaren unter allen Völkern in allen Gegenden der Erde verbreitet wurden.

In Ostindien, in Serampur und Mangalur befinden sich nach ihm Druckereien zur Verbreitung der Bibel in 25 indischen Sprachen und Dialekten.

Man muss allerdings mit dem Verf. in der ungeheuren Verbreitung der h. Schrift, die demselben als Bekanntmachung des göttlichen Willens an die Menschheit erscheint, eine ganz ausserordentliche Thatsache der neuern Zeit anerkennen. Die Wirkungen der auf Verbreitung der Bibel gerichteten Thätigkeit im Verein mit den Missionen und schon in den nächsten Jahrzehnten von grosser Bedeutung. In der fernern Zukunft aber werden sie in's Kolossale wachsen. Nach Ablauf schon des ersten Jahrhunderts der Thätigkeit der Bibelgesellschaften wird voraussichtlich bereits eine ungeheuere Umgestaltung der Glaubensanschauungen der Völker eingetreten sein und mit Riesenschritten dürfte sich alsdann die Zeit nähern, wo fast alle Völker im Christenthum sich zusammenfinden werden.

Grosse Hoffnungen setzt der Verf. auf die Entwickelung des evangelischen Bundes. Der mehrfach zur Sprache gekommene allgemeine Welt-Friedensverein gilt ihm als ein Zeichen von Seite der Welt her, wie sehr die Idee des Gottesreichs im Bedürfniss der jetzigen Zeit liegt. Die Schilderung der Thätigkeit der mannichfaltigen und zahlreichen Vereine zur Ueberwindung und Linderung geistiger und leiblicher Noth der Menschen muss man in dem Werke selbst nachlesen. Dass der Verf. von den vielfältigen Spuren der Erhebung des Geistes innerhalb der katholischen Kirche gar nichts zu sagen weiss, bezeichnet freilich die Einseitigkeit des Standpunktes des Protestanten. Davon abgesehen können wir dem Verf. nur beipflichten, wenn er diesen Abschnitt mit den Worten schliesst:

»Wer wirkt dieses geistige Leben? — Aus der bewusstlosen Materie kann unmöglich dieses Leben entspringen. Wer entwarf diesen grossartigen Erziehungsplan der Menschheit? Aus dem Zufall des Atomenspiels kann diese Planmässigkeit nimmer erwachsen. Wer gab das Gesetz des geistigen Fortschritts? Wer ordnete das Schicksal der Menschen? Wer verknüpft die Millionen Fäden, die hier, trotz allem Widerstreben des Heidenthums, harmonisch zusammenziehen nach dem gleichen herrlichen Ziele hin? — Kein vernünftiger Mensch wird in diesem Entwickelungsgang des Gottesreichs den schaffenden, berechnenden, erziehenden und siegenden Geist verkennen können. Die einzelnen Menschen liefern zu dem Riesenbau des Gottesreichs nur die Bausteine; die meisten müssen, wie die Arbeitsbienen, bewusstlos und wider ihren Willen, den einheitlichen Bau befördern. Der grosse Schöpfer und Lenker des Alls, der Erbauer des Gottesreichs, der Erzieher auf Christus hin, der alles Leben spendet, dieser König aller Könige, dessen Majestät Himmel und Erde nicht zu umfassen vermögen: Er ist der lebendige Gott der Christenheit, den wir in Christo anbeten: »Abba, lieber Vater!«

»Jeder Wahn ist eine Geissel der Menschheit, der materialistische Wahn ist eine der schmähligsten, weil er den Menschen blind macht für die höchste Vernunft. Allein auch diese Geissel muss nach dem ewigen Rath Gottes ein Förderungsmittel seines Reiches werden. Ist die Vergangenheit ein Spiegel der Zukunft, so dürfen wir gewiss sein, dass die Irrlehre des Materialismus im gewaltigen, unaufhaltsamen Strome des göttlichen Lebens zermalmt wird wie eine elende Mücke, die sich vermessen wollte, den Strom des Allmächtigen zu hemmen.«

»Es bereiten sich im Gang der Weltereignisse grosse und

ausserordentliche Dinge vor. Der Allmächtige will seine Tenne reinigen, den Weizen sichten und die Spreu verbrennen. Während in Europa bald in diesem, bald in jenem Winkel kleinere Explosionen von dem verborgenen Brennstoff zeugen und von dem Ingrimm des Reichs der Finsterniss, der in der Tiefe kocht, lassen die Erschütterungen in den grossen Weltreichen Asiens, der neueste Ausbruch der Militäraufstände in Indien und die gewaltige Revolution, welche das Innere China's durchwühlt, ein grosses Läuterungsfeuer ahnen, welches über die Menschheit hereinbricht. Die verschlossenen Thore aller Welttheile sind gesprengt. Das Licht des Evangeliums dringt in die dichteste Finsterniss. Der König der Herrlichkeit will wieder alle Reiche der Erde bewegen, um nach grossen, heissen Kämpfen auf den Trümmern des Vergänglichen sein ewiges Reich der Wahrheit und der Liebe immer siegreicher aufzurichten.«

Im vierten Abschnitt stellt der Verf. die physikalische Entwickelung des Planetensystems und die Schöpfungsperioden der Erde dar. Das erste Capitel dieses Abschnittes beschäftigt sich mit den kosmischen Grundgesetzen, das zweite stellt die Hauptentwickelungsstufen unseres Planetensystems dar, das dritte behandelt die Aehnlichkeit des physikalischen Ergebnisses mit dem biblischen Schöpfungsbericht und das vierte sammelt die Zeugnisse der Wissenschaft über die Abstammung des Menschengeschlechts.

Im ersten Capitel legt der Verf. die drei Grundgesetze der Materie dar: das Gesetz der Anziehung, der Wärme und der Beharrung. Im zweiten Capitel stellt er dann die Entwickelungsgesetze unseres Planetensystems nach der Schöpfungstheorie dar, »welche Kant aufgestellt, Laplace weiter ausgebildet, Gruson mathematisch begründet und die neueste Wissenschaftsforschung fast allgemein bestätigt hat.« Wir fassen die Ergebnisse des Verf. kurz zusammen:

Erste Schöpfungsperiode: a) Verdichtung des wägbaren Urstoffs; b) Erregung von Licht und Wärme; c) Kreiselbewegung der Gesammtmasse von West nach Ost.

Zweite Schöpfungsperiode: a) »Es wurde eine Ausdehnung« zwischen dem Urstoff; b) »Eine Scheidung« des planetarischen Fluidums »über und unter der Ausdehnung« in concentrische Ringe; c) eine Sammlung der äussern Ringmassen zu rotirenden Kugel-Gestalten.

Dritte Schöpfungsperiode: a) Verdichtung des Erdkörpers bis zu seiner jetzigen Grösse; b) Abkühlung der Erdrinde durch die Niederschläge des Urmeeres; c) Schöpfung der Wasserpflanzen

mit den niederen Meerthieren; d) Prototypenbildung mit einer ungeheuern Pflanzenvegetation.

Vierte Schöpfungsperiode: a) Verdichtung des Erdmondes, der untern Planeten (Venus, Mars) und des Sonnenkörpers; b) Herstellung der festen Ordnung der Tages- und Jahreszeiten und c) höhere Entwickelung der pflanzlichen und thierischen Schöpfung.

Fünfte Schöpfungsperiode: a) Bildung der zahlreichen, mannichfaltig wechselnden Meerwasserniederschläge von der Kohlen- bis zur Molassengruppe; b) vorherrschende Schöpfung von Wasser- und Sumpfthieren, vom infusorischen Gewürm an bis zu den riesenhaften Meerungeheuern.

Sechste Schöpfungsperiode: a) Erweiterte Trockenlegung und Zubereitung des Festlandes zur jetzigen Pflanzenvegetation; b) Schöpfung der Landsäugethiere in planmässiger Stufenfolge vom ältesten unvollkommensten Gliede an bis zu dem Menschen — der Krone der Schöpfung.

Nach der Schöpfung des Menschen, fährt der Verf. fort, seit der historischen Zeit hat die Temperatur der Erde eine gewisse Beständigkeit erreicht, so dass sie nicht mehr tiefer sinkt, weil die Sonne und unzählige Fixsterne die ausstrahlende Erdwärme wieder ersetzen. Diese Stabilität der Erdtemperatur seit Schöpfung des Menschen erscheint dem Verf. mit Recht als ein merkwürdiger Ruhepunkt in der Entwickelungsgeschichte unseres Planeten, der uns unwillkürlich an den 7. Tag der mosaischen Genesis erinnert.

Bemerkenswerth erklärt sich der Verf. am Schlusse dieses Capitels in folgender Weise:

»Die Thatsache des planmässig fortschreitenden Entwickelungsganges der Schöpfung steht über alle Zweifel fest. Zur Erklärung dieses stufenweisen Fortschritts nach einem bestimmten Ziele, welches durch Jahrtausende vorbereitet und endlich erreicht wird, genügt für den vernünftigen Denker keineswegs die Annahme einer zufälligen Combination der Materie, noch die blinde Nothwendigkeit des Naturgesetzes. Die Anerkennung einer höchsten, alles durchdringenden Vernunft wird für jeden Menschen, insofern er vernünftig denkt, zur eisernen Nothwendigkeit. Das Gravitationsgesetz zeigt uns weiter nichts an als die einfachste Regel der kosmischen Entwickelung. Die Erscheinungsregel aber ist nicht einerlei mit dem Urheber, Beweger, Bildner und Erhalter des Weltalls. Eine Erscheinungsform zu denken ohne formendes Wesen, ein Gesetz ohne vernünftigen Gesetzgeber und Vollzieher, eine solche Schöpfung, wie sie thatsächlich dasteht, ohne den Faktor der höchsten Intelligenz, wäre ein baarer Unsinn.

Die Schöpfungstheorie, welche hier in ihren allgemeinen Grundzügen angedeutet wurde, ist das Ergebniss der gesammten neuern Naturforschung. Der bezeichnete physikalische Stufengang der planetarischen und geologischen Entwickelung stimmt mit den beobachteten Thatsachen der Astronomie, Geologie und Paläontologie, wie mit den uns bekannten Naturgesetzen in allen ihren Theilen und Folgerungen so genau zusammen, dass die Richtigkeit der Theorie im Allgemeinen schwerlich zu bezweifeln ist. Das Merkwürdigste bei der Sache aber ist, dass dieses Ergebniss der Naturforschung auf ganz unparteiischem, ja zum Theil gegnerischem Wege die so oft bezweifelte und verhöhnte biblische Schöpfungsgeschichte in Beziehung auf die Reihenfolge der Schöpfungsperioden fast in allen Theilen bestätigt. Wenn auch noch keineswegs eine völlige Zusammenstimmung mit der biblischen Urkunde vorliegt, so ist diese Aehnlichkeit doch sehr überraschend.«

Im dritten Capitel führt nun der Verf. die Aehnlichkeit des physikalischen Ergebnisses mit dem biblischen Schöpfungsbericht näher aus und es dürfte lehrreich sein, die mosaischen Schöpfungsperioden zur Vergleichung mit dem Obigen nach dem Verf. hier anzugeben:

Erste Schöpfungsperiode: »Im Anfang schuf Gott die Himmel und die Erde. Und die Erde ward gestaltlos und öde, und es war finster auf der Tiefe, und der Geist Gottes brütete über den Wassern. Und Gott sprach: Es werde Licht, und es ward Licht, — und Gott schied das Licht von der Finsterniss. Und Gott nannte das Licht Tag und die Finsterniss Nacht, da ward aus Abend und Morgen der erste Tag.

Zweite Schöpfungsperiode: Und Gott sprach: Es werde eine Ausdehnung inmitten der Wasser, und es sei eine Theilung zwischen Wassern und Wassern. Da machte Gott die Ausdehnung und sonderte die Wasser unter der Ausdehnung von den Wassern über der Ausdehnung, und es geschah also.

Dritte Schöpfungsperiode: Und Gott sprach: Es sammeln sich die Wasser unter den Himmeln an Einem Orte, und es erscheine das Trockene. Und Gott nannte das Trockene Erde, die Sammlung der Wasser Meer. — Und Gott sprach: Es lasse die Erde hervorkeimen Keime, Kraut, das da Saamen bringt, und Fruchtbäume, welche Frucht bringen ihrer Art, darin ihre Saame auf Erden.

Vierte Schöpfungsperiode: Und Gott sprach: Es werden Lichter in der Ausdehnung der Himmel, zu unterscheiden zwischen dem Tag und der Nacht; und sie seien zur Bestimmung der Zeiten,

der Tage und Jahre. — Und Gott machte zwei grosse Lichter, das grössere Licht zur Beherrschung des Tages und das kleinere Licht zur Beherrschung der Nacht und die Sterne.

Fünfte Schöpfungsperiode: Und Gott sprach: Es wimmele die Wasser vom Gewimmel lebender Wesen, und Geflügel fliege auf der Erde in der Ausdehnung der Himmel. Da schuf Gott die grossen Wasserthiere und allerlei lebendiges, kriechendes Gewürme, von dem das Wasser wimmelt, nach seiner Art und allerlei gefiederte Vögel nach ihrer Art.

Sechste Schöpfungsperiode; Und Gott sprach: Es bringe die Erde hervor lebende Wesen nach ihrer Art, Vieh, Gewürme und Landthiere nach ihrer Art, und es ward also. — Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen nach unserem Bilde, nach unserer Aehnlichkeit. — Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn, Mann und Weib schuf er sie.

»Und so wurden vollendet der Himmel und die Erde und ihr ganzes Heer. Und Gott vollendete am siebenten Tage sein Werk, das er gemacht, und ruhete am siebenten Tage von all seinem Werke, das er gemacht.«

Der Verf. glaubt daher sagen zu dürfen, dass, während alle andern Kosmogonien der ältesten Culturvölker, der Aegyptier, Indier, Chinesen, Griechen, nur widersinnige Mythen zusammenstellten, die Bibel den Stufengang der Entwickelung anzeige, welcher sowohl mit den vorligenden Thatsachen, als mit den Naturgesetzen und dem gliedlichen Zusammenhang des ganzen Schöpfungsorganismus auf merkwürdige Weise zusammenstimme.

Im vierten Capitel stellt der Verf. die Ergebnisse der Wissenschaft über die einheitliche Abstammung des Menschengeschlechtes in fünf Hauptpunkten überraschend klar und einleuchtend zusammen. Nur hätten wir gewünscht, dass er, wenn er sich auf die Zustimmung von Forschern wie Haller, Linné, Blumenbach, Cuvier, Steffens, Schubert, Prichard, Wiegmann, R. u. A. Wagner, Alex. u. Wilh. von Humboldt beruft, auch die Einwendungen und Bedenken eines Schelling, R. Rothe, Weisse, Rudolphi und Burmeister (Geschichte der Schöpfung) berücksichtigt und widerlegt hätte.

Der fünfte Abschnitt vorliegender Schrift ist der neuern physikalischen Atomenlehre gewidmet. Es hat sich in allem Bisherigen gezeigt, dass der Verf. der absoluten (materialistischen) Atomistik nicht huldige, sondern sie entschieden verwerfe. Die Atomistik, welcher er huldigt, ist die bedingte, nach welcher die

angenommenen Atome Schöpfung Gottes sind und nur für die Erklärung der Naturerscheinungen Bedeutung haben. Aber auch diese neuere bedingte Atomistik hat unseres Wissens die Einwendungen nicht widerlegt, die ihr von Philosophen wie Baader, Weisse, H. Ritter, Braniss etc. etc. gemacht worden sind. Ritter z. B. sagt in seiner Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften (I, 241): »Die unendliche Theilbarkeit des Raumes und der Zeit und der Materie, welche sie erfüllt, hat Bedenken erregt, weil die Vernunft nicht in das Unaufhörliche mit ihren Forschungen verwiesen sein will, ein Bedenken, welches doch nur davon herrührt, dass man die Erscheinung von ihren übersinnlichen Gründen, welche die Vernunft erkennen will, nicht gehörig unterschieden hat. Wenn wir die wahren Dinge, deren Erkenntniss unser Zweck ist, für sinnliche Materie, für räumlich ausgedehnt und zeitlich verlaufend zu halten hätten, so würde uns dies ein unlösbares Problem vorlegen, ja in einen Widerspruch verwickeln, weil wir ihre Einheit voraussetzen müssten und doch nirgends eine untheilbare Einheit derselben finden könnten. Diesem Widerspruch hat man eine gewaltsame Lösung zu geben gesucht, indem man körperliche Individuen, Atome annahm. Einen Versuch derselben Art, welcher in derselben Ausdehnung Beifall gefunden hätte, den zeitlichen Verlauf in seine Atome zu zerlegen, würde man vergeblich suchen, weil uns sogleich deutlich ist, dass dieser Verlauf nur die Erscheinung der Individuen in ihrem sinnlichen Leben uns darstellt. Hieraus erhellt, dass wir die untheilbare Einheit nur in den übersinnlichen Dingen und ihrem übersinnlichen Leben aufzusuchen haben. Von der Erscheinung dagegen müssen wir setzen, dass sie das Untheilbare, Einfache ihrer Bedeutung nach nicht zulässt, weil sie Vernichtung der Wahrheit und des Scheins in sich einschliesst.« Wenn freilich der Verf. etwa nur den Namen der Atome beibehalten, darunter aber übersinnliche Einheiten verstanden haben sollte, so wäre alle Aussicht auf Verständigung vorhanden.

In dem sechsten Abschnitt: die vier möglichen Grundanschauungen vom Wesen der Dinge, bekämpft der Verf. mit eindringenden Gründen den sensualistischen Materialismus, den rationalistischen Spiritualismus und den fatalistischen Weltmechanismus und sucht zu zeigen, dass die christliche Weltanschauung allein mit den Thatsachen der Erfahrung und einer gesunden Philosophie der Thatsachen übereinstimme. Er bestreitet daher mit Recht Kant, Fichte, Schelling und Hegel, endlich auch Herbart, dessen nur im Glauben erreichbarer Gott ihm nicht ohne Grund ein sonderbarer Gott scheint, da er (H.) ihn bezeichnet als »das

einfache Einzelwesen unter den Myriaden anderer, in welches am meisten von der übrigen Welt hineinscheint, und das am meisten in die übrige Welt hineinscheint.« Wenn jedoch der Verf. Herbart einen trotz seiner Monadologie doch einseitigen Spiritualisten nennt, so ist wohl der Herbart'sche Gottesbegriff spiritualistisch gedacht, aber seine Monaden oder Realen können wir nicht für spiritualistisch gedacht gelten lassen, da sie nichts von sich wissen können, sondern müssen sie für naturalistisch (nicht materialistisch) gedacht erklären.

In den folgenden Capiteln dieses Abschnittes über die Geistlosigkeit des Weltmechanismus, die Quelle des sensualistischen Irrthums, die indischen Religionssysteme (Vendata-Lehre, Njajasystem, Sankhjasystem), Haltlosigkeit der materialistischen Angriffe auf das Christenthum und Bestätigung der Gottesidee durch die Sätze des Materialismus finden sich viele kräftige, fruchtbare und tiefeindringende Gedanken, die aller Beachtung würdig sind.

Der siebente und letzte Abschnitt mit der Aufschrift: Zusammenfassung der Hauptbelege für die Unwissenschaftlichkeit der materialistischen Hypothese, zeigt schlagend die Principlosigkeit des materialistischen Denkens, die krankhafte Einseitigkeit des materialistischen Erkenntnissprincips, die Verhöhnung des gesunden Denkens durch die materialistischen Hypothesen, die Unfähigkeit des Materialismus zur Erbauung eines haltbaren Wissenschaftssystems und schliesslich den Bankerott des materialistischen Denkens im Zweifel an aller Wahrheit. Dieser ganze Abschnitt ist durch und durch gediegen und gehört zum Klarsten, Schlagendsten, ja Zermalmendsten und für den Unbefangenen Ueberzeugendsten, was je über und gegen den Materialismus geschrieben worden ist.

Die Principlosigkeit des materialistischen Denkens erhellt dem Verf. mit Recht aus der Nachweisung, dass in seinen Behauptungen überall Mangel an vernünftiger Begründung zu Tage tritt.

»Fragt man den Materialisten, wie die bewusstlosen Atome dazu kommen, dass sie denken, wollen, empfinden, dass sie zur Einheit des Bewusstseins zusammentreten; fragt man, wie es denkbar sei, dass die räumliche Materie den immateriellen Geist erzeuge und hinwieder vom Geist beherrscht werde: so antwortet er, das »Wie« ist nicht anzugeben; aber es ist dennoch so.«

Wenn man aber auch die Erklärung des Wie erlassen wollte, so kann der Materialist nicht einmal die Denkbarkeit der Behauptung nachweisen, dass der an sich bewusstlose Hirnstoff der Schöpfer aller Kunst, Wissenschaft, Religion etc. etc. sein könne.

Vom Nichts der Erkenntniss, vom Nichtwissen, aus argumentirend gelangt er zu dem Bekenntniss, dass ihm der Urgrund des Werdens ein unauflösliches Räthsel sei, wie Büchner ausdrücklich einräumt, alles Uebersinnliche widersinniger Weise leugnend. Da er ohne den Gedanken, der, weil er keine Materie ist, ganz offenbar etwas Uebersinnliches ist, nicht denkt und weiss, wird er zu dem Bekenntniss getrieben, dass der menschliche Geist, d. h. sein verkehrtes Denken, über einen letzten Widerspruch nicht hinauskomme, wie Dübois-Reymond zugibt, alles gesunde Denken verleugnend, und indem dem blinden Stoffglauben das Denken als ein räthselhafter Luxus erscheinen muss, gelangt er mit Czolbe zu dem naiven Satze, das Denken einer Sache sei nur ein Nothbehelf für die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung, d. h. der Materialist möchte des Denkens gern ganz überhoben sein, wenn er nur könnte, er möchte gern nur purer Stoff sein, wenn er nur könnte; halb und halb wenigstens des verkehrten Wegs sich wohl bewusst, erklärt Virchow, er kümmere sich nicht darum, ob alles Denken in einem Widerspruch mit sich selbst ende.

Die krankhafte Einseitigkeit des materialistischen Erkenntniss-Princips weiset der Verf. treffend nach, indem er zeigt, dass die leiblichen Sinne des Menschen kein Ding der Aussenwelt an sich selbst unmittelbar wahrnehmen, sondern dass sie nur die Erregungszustände der Sinnesapparate inner der Haut des Beobachters dem Centrum des Gehirns übermitteln. Mit Recht erscheint ihm daher alle Sinneswahrnehmung als eine abgeleitete, vermittelte, discursive Erkenntniss und er zeigt befriedigend, dass das Dasein der Aussenwelt und ihrer Beschaffenheit nur erst durch eine Schlussfolgerung des Geistes zur Anschauung gebracht werde. Wer also die Wirklichkeit des Daseins der Aussenwelt zugibt, der muss sich auf die Wahrheit des Denkgesetzes vom zureichenden Grunde und folglich auf den Geist als ein übersinnliches Wesen stützen.

Dass der Materialismus mit Fug und Recht der Verhöhnung der Gesetze des gesunden Denkens beschuldigt werde, beweist der Verf. durch den unsinnigen Gebrauch, welchen derselbe von den Vorstellungen des blinden Zufalls und der Naturnothwendigkeit macht. Es ist nämlich unleugbar, dass der Materialismus den blinden Zufall und die Naturnothwendigkeit auf den Thron des Weltalls setzt. Sie sind ihm, wie der Verf. sagt, obgleich unwissende, blinde Tölpel, dennoch allmächtig und allwirksam und bringen neben vielen Unsinnigkeiten zuweilen doch etwas sehr Gescheidtes, wie z. B. das Menschenauge, die Erfindung des Mikroskops, der Locomotive, des Telegraphen etc. etc. hervor. Allwo vernünftige

Laute Plan, Absicht, Ziel und Zweck in den Naturgebilden finden, z. B. im Gebilde des bebrüteten Vögleins, im Weltgebäude, in der Anlage der menschlichen Hand, des Ohrs etc., da hat es nach Vogt's Glauben der »Zufall und die blinde Naturnothwendigkeit« gethan, nach Moleschott der »Wechselverkehr der Atome,, der sich von selbst macht.« Nach demselben Moleschott ist die schaffende Allmacht die Verwandtschaft des Stoffs. Die Atome sind die alleinigen Götter des Weltalls. Der Stoff trägt nach ihm alle göttlichen Eigenschaften in sich, somit die höchste Würde und verdient die höchste Bewunderung. Ein Mechanismus, der sich selbst erzeugt und sich selbst bewegt aus Myriaden lauter gleichberechtigter und gleichblinder atomistischer Potenzen, die nichts von einander wissen, und der im Verlaufe von Jahrtausenden endlich theils durch glücklichen Zufall, theils durch Naturnothwendigkeit das Denken, ja sogar den Schein des Selbstbewusstseins und des Willens, und alle Kunst und alle Wissenschaft, alle Erfindungen des Menschengeistes aus sich selbst producirt: das zu denken, das nennt der Materialismus ein klares, ein wissenschaftliches Denken. Man kann den Unsinn nicht weiter treiben. Unter allen möglichen Lehren ist der Materialismus die unsinnigste, verstandloseste und verstandwidrigste und der Gipfel aller denkbaren Thorheit.

Es konnte daher dem Verf. nicht schwer fallen, die Unfähigkeit des Materialismus zur Erbauung eines haltbaren Wissenschaftssystems darzuthun und zu zeigen, dass er zuletzt im Zweifel an aller Wahrheit Bankerott machen müsse.

XV.

Ueber die Baader'sche und Schopenhauer'sche Philosophie

mit besonderer Rücksicht auf die Schrift:

Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn.

Ein Wort der Vertheidigung von Ernst Otto Lindner und Memorabilien, Briefe und Nachlassstücke von Julius Frauenstädt.

Berlin. Hayn. 1863.

Es war den rührigen Bestrebungen einer kleinen Zahl von Anhängern Schopenhauer's, hauptsächlich Frauenstädt's, gelungen, die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen in steigendem Maasse auf die Schriften dieses Philosophen hinzulenken, als derselbe im Herbste 1860 unerwartet im 73. Lebensjahre starb. Nach kaum 18 Monaten seit seinem Hingang trat Gwinner mit dem Buche: Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt (1862), hervor. Dieses Buch machte einen peinlichen Eindruck und liess den Charakter Schopenhauer's bei einzelnen helleren Zügen doch im Ganzen in so ungünstigem Lichte erscheinen, dass die Gefahr nahe lag, das gebildete Publikum könne in seiner Verstimmung ebenso rasch sich von Schopenhauer wieder abwenden, als es sich ihm zugewendet hatte. Dieser Gefahr soll die oben bemerkte Schrift von Lindner und Frauenstädt begegnen, ohne dass man gerade annehmen muss, diese Abwendung der Gefahr sei ihr einziger Zweck. So geschickt nun auch die Vertheidigung Schopenhauer's ausgefallen ist, so kann es ihr doch nicht gelingen, die eingetretene Verstimmung gründlich zu heben, da sie mit Allem, was sie zur Erklärung des Charakters Schopenhauer's beibringt, doch die von Gwinner berichteten Thatsachen als solche nicht in Abrede zu stellen vermag, und in dem der Vertheidigung gewidmeten Buche selbst, theils die erho-

benen Beschuldigungen bestätigt, theils sogar noch Stoff zu neuen Anklagen an die Hand gibt. Ich habe von Anfang meiner schriftstellerischen Opposition gegen Schopenhauer es verschmäht, mit Angriffen auf seine Person und seinen Charakter hervorzutreten, man müsste denn dahin zählen wollen, dass ich gelegentlich seine Schmähsucht und würdelose Heftigkeit in der Polemik rügte; und auch jetzt kann es für mich keine Anziehungskraft haben, seinen Charakter unter die Luppe zu nehmen und etwa Triumpfe feiern zu wollen durch die Nachweisung, dass er nichts weniger als ein Heiliger gewesen sei. Ich habe es mit seiner Lehre zu thun und mit der Frage: ob sie wahr ist oder nicht. Sollte sie sich als wahr erweisen können, so müssten wir sie annehmen, auch wenn ihr Urheber noch viel sündhafter gewesen wäre, als er es wirklich war. Wenn uns der ärgste Sünder zuerst die mathematischen Wahrheiten mitgetheilt hätte, so würden darum doch die Wahrheiten Wahrheiten bleiben und wir würden Wahrheiten gewonnen haben, möchten die Mittheiler sonst Sünden auf Sünden gehäuft haben und möchte die Absicht der Mittheilung gewesen sein, welche sie wolle. Man könnte freilich sagen, mit philosophischen Wahrheiten sei es etwas Anderes, und freilich kann die arge Sündhaftigkeit eines Forschers kein günstiges Vorurtheil für die Wahrheit seiner Lehre erwecken. Allein dies kann uns doch der Aufgabe nicht überheben, seine Behauptungen einer unbefangenen Untersuchung zu unterwerfen.

Es ist nicht schwer zu zeigen, dass Schopenhauer gründliche Kenntniss der Baader'schen Schriften gänzlich fehlte. Schon die Form derselben stiess ihn ab und er scheint nie auch nur eine einzige derselben ganz durchgelesen, geschweige ernstlich studirt zu haben. Nicht einmal seine Studien in den Schriften des Meister Eckart, des Verfassers der deutschen Theologie, des Paracelsus, J. Böhme, des Angelus Silesius, der Guion, auf welche Baader so oft zurückdeutet, konnte ihn bestimmen, seine Abneigung gegen Baader's Darstellungsweise zu überwinden und ernstlich auf das Studium seiner Schriften einzugehen. Wenn Schopenhauer J. Böhme einem Flusse vergleicht, der die Bilder der Gegend abspiegeln möchte, wenn nicht der Wind seinen Strom in Wellen triebe, so dass die Oberfläche uneben werde [1]), so hätte er Aufforderung genug gehabt, ernstlich nachzusehen, ob es Baader nicht gelungen war, jenem Winde Stillstand zu ge-

1) Arthur Schopenhauer, von Lindner und Frauenstädt. S. 722.

bieten und die Bilder der Gegend rein oder doch reiner hervortreten zu lassen. Auch seine Ideen über magisches Wirken reizten ihn nicht, sich in Baader's Schriften zu vertiefen.

Als ich mich in der Einleitung zu dem 5. Bande von den Werken Baader's über und gegen Schopenhauer ausgesprochen hatte, wurde der Letztere von Frauenstädt, der auf alles über Schopenhauer Erscheinende aufmerksam war, darauf hingewiesen. Schopenhauer schrieb hierüber am 14. März 1855 an Frauenstädt: »Die Ausfälle des Professor Hoffmann habe noch nicht erhalten können; freue mich inzwischen darauf, so arg sie auch sein mögen: denn ich früchte nur Eines, — das Schweigen, wie ein gebranntes Kind das Feuer« [1]).

Die Freude war von kurzer Dauer und ging schon bald in Zorn und Schimpfen über. In einem Briefe vom 2. Mai 1855 an Frauenstädt bricht sein Zorn in so unwürdigen Worten los [2]), dass ich meine Feder mit deren Wiedergabe nicht besudeln will.

Das ist also die classische Gewissenhaftigkeit, womit Schopenhauer in solchen Dingen zu verfahren pflegte und hier gegen mich verfuhr. Zu plattem Witz der ordinärsten Sorte gesellt er die herabwürdigendsten Schimpfworte, ohne, wie er selbst sagt, auch nur eine Zeile von meiner Kritik gelesen zu haben. Schon weil sie gegen ihn gerichtet ist, weiss er gewiss, dass sie ohne Gewicht sein müsse. Dabei setzt er in seinem niedrigen Argwohn voraus, der Gegner gehe darauf aus, zu verhindern, dass sein Leserkreis sich erweitere, und zu bewirken, dass er so eng als möglich w.rde, und beurtheilt nach dieser willkürlichen Voraussetzung die wörtliche Anführung von Stellen aus seinen Schriften. Aber wie konnte er vernünftigerweise glauben, dass ich ihm wider Willen Leser verschaffen werde, wenn er so sicher voraussah, dass meine Einleitungen nicht würden gelesen werden? Doch was kümmert ihn Vernunft und Consequenz, wenn er nur seinen Zorn auslassen kann gegen das verwegene Attentat eines Angriffs auf seine übermenschlich geniale Weisheit. Schon seine hochmüthige Einbildung verhinderte ihn, sich als möglich vorzustellen, dass ich ihm den weitesten Leserkreis wünschen könne, einmal weil in diesem Falle das Schopenhauer-Fieber um so rascher vorübergehen würde und dann weil der Uebergang gar Vieler von Schopenhauer zum ernsten Studium Baader's um so sicherer zu erwarten stünde. Wer den atheistischen Aberwitz Schopenhauer's

1) L. c. S. 641.
2) L. c. S. 646.

einmal durchschaut hätte — und wer sich mit wissenschaftlicher Aufrichtigkeit in seine Lehre vertieft, muss ihn über kurz oder lang erkennen und durchschauen — der wird bald zu der Frage geführt werden, ob nicht gerade bei demjenigen Forscher das Gegentheil des Aberwitzes zu finden sein möge, den eben der Aberwitzige aberwitzig hat finden wollen. Worein ich den gehäuften Aberwitz Schopenhauer's setze, wird weiter unten zur Sprache kommen. Nur die besinnungslose Wuth konnte Schopenhauer zu der Aeusserung hinreissen, Baader's Schriften würden von keinem Menschen gelesen. Baader hatte schon einen ansehnlichen Leserkreis, ehe auch nur eine Zeile von Schopenhauer gedruckt worden war. Nachher und seit Baader seine praktische Lebenslaufbahn als Oberbergrath beendet hatte und sich in grösserem Maassstab der Schriftstellerthätigkeit hingeben konnte — von 1820 an — erweiterte sich sein Leserkreis noch beträchtlich und war in stetem Wachsen begriffen bis zu seinem Tode im Jahre 1841. Von da an scheint er etwas eingeengt worden zu sein, bis mit dem Beginn der Gesammtausgabe seiner Werke (1850) ein neues Wachsthum desselben begann, das bis heute in steter Erweiterung begriffen ist [1]). Das Fluchen und Schimpfen ist auf Seiten Schopenhauer's und wenn manches scharfe Wort von mir gegen ihn fallen musste, so hat er dieses durch seine heftige, ungemässigt absprechende, hochmüthige und beleidigende Sprache selber hervorgerufen. Der Ton einer Kritik wird sich stets mehr oder minder nach dem Tone gestalten, den der der Kritik unterstellte Schriftsteller angeschlagen hat. Nach der von Schopenhauer beliebten Sprache kann die Frage nicht sein, ob ich ihn nicht zu herbe, sondern nur, ob ich ihn nicht zu gelinde behandelt habe. Ihm aber genügte es damals, ungefähr zu wissen — aus dem Berichte Frauenstädt's — was meine Kritik enthielte, um ohne nähere Kenntniss davon mit Wuth darüber zu

1) Mochte damals (1855) der Absatz der bis dahin erschienenen Bände der s. Werke Baader's nicht viel über 100 Exemplare betragen haben, so konnte auch da schon nicht mit Wahrheit gesagt werden, dass Baader von Niemand gelesen werde. Heute ist die Gesammtausgabe der Werke Baader's in 16 Bänden in einigen hundert Exemplaren abgesetzt und verbreitet. Nicht bloss in Deutschland, sondern auch in Frankreich, Italien, Spanien, England, Dänemark nnd Schweden, Russland und Nordamerika werden Baader's Werke von den edelsten und trefflichsten Männern studirt.

schimpfen. Welcher Art der Bericht Frauenstädt's war, erfährt man nicht. Ob er nicht Irriges enthielt, steht dahin [1]).

In einem folgenden Briefe vom 29. Juni 1855 theilt Schopenhauer an Frauenstädt mit, dass er in meinen Einleitungen zum 5. und zum 7. Bande der Baader'schen Werke (das ihn Betreffende) gelesen habe. Er lässt zwar auch hier seinem Zorn ziemlich freien Lauf, aber auffälliger Weise doch nicht in so heftigem Tone, als früher, da er meine Kritik noch nicht selbst gelesen hatte. Um so schlimmer ist, dass er die Rohheit begeht, ein Körpergebrechen eines Oheims von mir mit hereinzuzerren [2]), als ob dies irgendwie zur Sache gehören und es meine Gründe schwächer und seine Lehre stärker machen könne. Dann erhebt er formell falsche Anklagen, indem er behauptet, ich habe die Ausdrücke: »frecher Gottesleugner,« »Esel« gegen ihn gebraucht, und eine materiell falsche, vorgebend, ich habe die Perfidie begangen, unter die Stellen von ihm auch solche einzufügen, die ein Interlokutor im Dialog über Religion sage, als wäre es simpliciter seine Meinung — da doch der andere Interlokutor gleich darauf das Gegentheil sage. Dann folgt noch das gewohnte sinnlose Schimpfen, aber in matterem Tone als früher. Der Sache nach habe ich ihn freilich der frechen Gottesleugnung beschuldigt und nehme diese Beschuldigung nicht zurück, aber den wörtlichen Ausdruck: »frecher Gottesleugner« wird man in meinen Ausführungen nicht finden. Die Angabe, dass ich das zweitgenannte Wort gegen ihn gebraucht habe, kann seinen Anlass nur daher erhalten haben, dass ich in einer Anmerkung gleichnissweise die Fabel von dem Esel und dem todten Löwen herangezogen habe, was doch etwas Anderes ist, als Jemand ein solches Wort an den Kopf zu werfen. Ich bestritt nicht die geniale Begabung und das reiche Wissen Schopenhauer's, sondern nur die Wahrheit seiner Lehre und die Unbefangenheit seines Geistes und Willens. Den Vorwurf der Perfidie weise ich mit Unwillen zurück, mir bewusst, dass ich mit

1) Was kann ich ihm viel Gutes zutrauen, wenn ich sehe, wie Frauenstädt in der Vorrede zu seinen Briefen über die Schopenhauer'sche Philosophie sich gegen Baader und mich auf die seichten Ausfälle des Antibarbarus logicus beruft?

2) Wenn Schopenhauer von meinem Oheime Philipp Hoffmann etwas berichten wollte, so hätte es ihm mehr Ehre gemacht, wenn er statt seines Körpergebrechens zu erwähnen, von ihm der Wahrheit gemäss berichtet hätte, dass er einer der ausgezeichnetsten Pianisten seiner Zeit war und ausserdem ein feiner Kopf von vielseitiger Bildung und freisinnigen Ideen.

der grössten Wahrheitsliebe zu Werke gegangen bin. Schopenhauer sagt nicht, welche Stellen es denn seien, wo ich nur den einen Interlokutor sprechen lasse, den andern aber nicht, der das Gegentheil sage. Auch Frauenstädt hat da nichts herausfinden können, was mir einen Fehler, ein Uebersehen, geschweige eine Perfidie zur Last legen könnte, sonst würde er es in einer Anmerkung erläuternd nachgewiesen haben. Statt dessen weist Frauenstädt in einer Anmerkung nur im Allgemeinen auf den 2. Band der Parerga Cap. XV, ohne nähere Angabe, hin. Man lese dieses ganze Capitel: Ueber Religion, nach, man vergleiche es mit meinen Mittheilungen daraus, und man wird finden, dass die letzteren den Sinn der Lehren jenes Capitels nicht im Mindesten alterirt haben. Wenn der eine Interlokutor sagt: der Theismus ist falsch und schlecht, und der andere Interlokutor bemerkt, dass der Theismus aber doch für eine gewisse Bildungsstufe nothwendig und immerhin Ausdruck des metaphysischen Bedürfnisses des Menschen gewesen sei, so frage ich alle Weit, ob hier der zweite Interlokutor das Gegentheil vom ersten sagt. Darauf aber bezieht sich, so viel ich sehe, die ganze Anklage. Die Briefstelle schliesst mit einem Ausdrucke jener Sackträgergrobheit, von welcher schwer zu sagen ist, ob der Hochmuth oder die Gemeinheit mehr Antheil daran hat.

Wenn ich nun die ganze Briefstelle überschaue, so muss ich mich verwundern über die Armuth an Gründen, die Schopenhauer meinem scharfen und energischen Angriff entgegengesetzt hat. Sein ganzes Verhalten macht mir den Eindruck, als ob er doch etwas von der Stärke meiner Gegengründe gefühlt habe und darum einem nähern Eingehen ausgewichen sei, nach seiner leidenschaftlichen Art sich mit Schimpfen und Verdrehen helfend und den Trumpf darauf setzend, dass die Baader'schen Schriften ja doch nur »scheusslichen Aberwitz« enthielten. Wenn die Schriften alten und neuen Testamentes Aberwitz enthalten, dagegen die Veden, Upanischaden und der Buddhismus wahre, ächte und lautere Weisheit, dann enthalten auch die Schriften Baader's Aberwitz und die Schopenhauer's lautere Weisheit. Wenn aber die Veden, Upanischaden und der Buddhismus in steigender Progression Entstellung und Entartung der an die Menschheit ergangenen Uroffenbarung Gottes sind, dann ist der Aberwitz auf Seiten der Veden und des Buddhismus, die Weisheit auf Seiten der heiligen Schrift, der Aberwitz auf Seiten Schopenhauer's und die Weisheit auf Seiten Baader's. Mit demselben Rechte, mit welchem

die Schriften des neuen Testamentes von den Führern der Heiden sagten: Da sie sich weise dünkten, sind sie zu Thoren geworden, mit demselben Rechte hätte Baader zu Schopenhauer sagen können und hat es implicite auch gesagt: Deine Weisheit ist Thorheit und was du für thöricht hältst oder ausgibst, Theismus und Christenthum, das ist Weisheit.

Ich habe in meiner Einleitung zum 5. Bande der Baader'schen Schriften nachgewiesen, dass Schopenhauer sich selbst widerspreche, wenn er den Theismus für nicht undenkbar erkläre und doch als unmöglich behandle, wenn er den Pantheismus als absurd verwerfe und doch selbst dem Pantheismus huldige, wenn er den Idealismus annehme und doch das Denken für eine Gehirnfunktion erkläre, dass er das ἓν και παν des Pantheismus unterschreibe und doch von (wahrhaft) individuellen (Willens-) Wesen spreche, dass er Freiheit und Zurechnungsfähigkeit statuire und doch alle Handlungen und alles Geschehen der Nothwendigkeit unterwerfe [1]) etc. etc.

Indem ich meine damalige Kritik der Lehre Schopenhauer's nochmals durchsehe, finde ich nichts Wesentliches zurückzunehmen, und muss behaupten, dass mit ihr Schopenhauer aufs Haupt geschlagen ist und seine Anhänger dagegen nicht werden aufkommen können.

In einem Briefe vom 23. December 1855 theilt Schopenhauer an Frauenstädt mit, dass Dr. Gwinner ihm zwei sehr interessante Stücke über ihn mitgetheilt habe. Das zweite derselben bezeichnet er als 8. und 9. Band der Werke Baader's, behauptet, dass ich darin, al solito, Zeter über ihn schreie, jedoch zugebe, er (Schopenhauer) sei »ein grosser Philosoph« und findet Baader's Aeusserung über ihn im 9. Bande s. Werke S. 82 glimpflich. Dann öffnet Schopenhauer wieder die Schleusen seiner leidenschaftlichen Schmähsucht in 10 Zeilen, die in ihrer

1) Das Alles werden die Anhänger Schopenhauer's zwar in Abrede stellen durch künstliche Deutungen, aber nicht widerlegen. Besonders werden sie nicht zugeben wollen, dass Schopenhauer alle Handlungen der Nothwendigkeit unterwerfe. Sie werden sagen, er unterwerfe nur alle Handlungen in Zeit und Raum der Nothwendigkeit. Das wäre schon genug, um seine Lehre verwerflich erscheinen zu lassen. Allein hat uns denn Schopenhauer die Möglichkeit eines Handelns ausser Raum und Zeit nachgewiesen, und überdies ist das Handeln der Heiligen in seinem Sinne, der Verneiner des Willens zum Leben, kein Handeln in Zeit und Raum?

blinden Wuth das Rasendste erreichen möchten, was er in dieser Art geschrieben hat. Die Stelle ist zu jämmerlich, als dass ich mich erniedrigen könnte, sie mitzutheilen.

Wer den von Schopenhauer angeführten Artikel im Frankfurter Conversationsblatt (Belletristische Beilage zur Postzeitung. Jahrgang 1855. Nr. 299. S. 1194—1195) vergleichen will, wird nichts von Ruhmredigkeit darin finden, nur Baader's Leistungen werden darin mit Recht gerühmt. Da ich ihn nicht verfasst hatte, auch vor seinem Erscheinen ihn nicht kannte, so durfte ich ihm ganz wohl eine Stelle in der von mir herausgegebenen Recensionensammlung über Baader's Werke: Franz von Baader als Begründer der Philosophie der Zukunft (Leipzig, Bethmann 1856), einräumen, wo man ihn S. 199—203 nachlesen kann. Man wird diesen Artikel nicht lang, noch weniger lächerlich finden. Er zeigt Kenntniss der Sache und ist ohne alle Emphase geschrieben. Von Schopenhauer bemerkt er bloss, dass seine Verwahrung gegen alle Theologen und theologischen Kathederphilosophen (soll heissen: gegen alle Theologie und theistische Philosophie) Niemanden unmittelbarer als Baader zu betreffen scheine, wie denn auch dieser von der indischen Brahmanenascetik und überschwänglichen Erbsündenlehre Schopenhauer's sehr weit entfernt gewesen sei. Was den schlechten schalen Witz betrifft, die Baader'schen Schriften Saal-Baadereien zu nennen, so hat gerade Baader das Salbadern andern Philosophen überlassen, wie er denn an Kürze und Gedrungenheit des Ausdrucks sowie an Gedrängtheit der Gedanken kaum einem Aristoteles nachsteht. Der besondere Abdruck meiner Einleitungen war ihm offenbar ein Dorn im Auge. Er fürchtete ihre Wirkung und beschwichtigte seine Furcht nur mit der ruhmredigen Einbildung, sie würden ihm mehr nützen, als schaden. Dabei ist immer nur von seinem lieben Ich die Rede, nicht von einer heiligen Sache, die etwa von ihm vertreten wäre, nicht vom Heile der Welt, welches er mit dem Christenthum preisgibt. Denn was er den Kern des Christenthums nennt, der zu erhalten sei, ist kein Christenthum mehr, sondern der nackte Buddhismus. Gott ist in seiner Philosophie wegdekretirt, Buddha auf den Thron Christi gesetzt und Schopenhauer selbst dazu und die Welterlösung wird so gründlich vollbracht, dass von den Erlösten rein nichts mehr übrig bleibt, ähnlich wie in jenem Bänkelsängerliede Doktor Eisenbart seinen Kranken so gründlich curirt, dass er nun in Ewigkeit nicht wieder krank werden kann. Diesen Gotteshass, diesen Christushass, diesen Seelenhass, diesen Existenzhass Schopenhauer's muss man im Auge haben, wenn

man es richtig würdigen will, dass er mir das Lob Baader's als Lob des Schlechten deutet und wenn er Baader bigott und bornirt nennt. Wenn das Lob Baader's Lob des Schlechten wäre, so müsste auch das Lob Mosis und der Propheten, das Lob Christi und der Apostel, ja schon das Lob des Platon und Aristoteles müsste Lob des Schlechten sein. Denn in Betreff des Gottesgedankens und der Unsterblichkeitslehre wenigstens stehen Platon und Aristoteles auf der Seite Baader's und nicht auf der Seite Demokrit's, Epicur's, Helvetius', Mirabaud's, Hollbach's und Schopenhauer's. Gott sei Lob und Dank, dass ich nicht beschuldigt werden kann, das Lob des Guten im Sinne Schopenhauer's gesungen zu haben! Dank dir, verewigter grosser Lehrer, standhafter Kämpfer für das Reich Gottes, dem ich ein durch alle Zeit unvergängliches, segenreich fortwirkendes Denkmal in der Vereinigung deiner Werke in ein grosses Werk im Verein mit deinen und meinen Freunden zu setzen von Gott gewürdigt worden bin, dass deine tiefsinnigen Forschungen mich von vornherein gesichert haben gegen die Möglichkeit, dem intellektuellen Wahnwitz eines Schopenhauer-Fiebers oder einer Variation desselben anheimzufallen. Denn Wahnwitz ist es, von Gott mit Verleugnung des letzten Restes von Ehrfurcht als von dem alten Juden zu reden, der nicht wenig Schuld daran sein soll, dass im Occident erst im 19. Jahrhundert die Welt mit der Schopenhauerei beglückt werden konnte, Wahnwitz ist es, zu behaupten, die Welt sei durch die Sünde [1]), und Wahnwitz ist es endlich mit vielen andern Gedanken gleichen Kalibers in die Welt hinein wie Schopenhauer folgendes Exorbitante zu schreiben:

»Wenn man in einem Hause zu thun hat, pflegt man, ehe man hineingeht, doch einen Blick auf die Aussenseite zu werfen. Wir haben es mit dem Intellekt von innen zu thun, d. h. vom Bewusstsein ausgehend. Vorher wollen wir ihn kurz von Aussen ansehen. Da ist er ein Gegenstand der Natur, Eigenschaft eines Naturprodukts, des Thieres und vorzüglich des Menschen. So ganz empirisch, ohne vorgefasste Meinung ihn betrachtend, müssen wir ihn eine Funktion des menschlichen Lebens (Leibes?) nennen, und zwar, wie alle anderen Funktionen an einen besonderen Theil gebunden, an das Gehirn. Wie der Magen verdaut, die Leber Galle, die Nieren Urin, die Hoden Saamen absondern, so stellt das Gehirn vor, sondert Vorstellungen ab, und zwar ist dieses (nach Flourens Entdeckung 1822, Memoires de l'Acad. des sciences

1) A. Schopenhauer von Lindner und Frauenstädt S. 729.

1821—22, V. 5—7) ausschliesslich Funktion des grossen Gehirns, während das kleine die Bewegungen lenkt. Also der ganze Intellekt, alles Vorstellen, Denken ist eine physiologische Funktion des grossen Gehirns. Aber diese Funktion hat etwas Eigenes, was sie gar höher stellt, als die Galle, welche die Leber, und den Speichel, welchen die Speicheldrüsen absondern, nämlich dieses: die ganze Welt beruht auf ihr, liegt in ihr, ist durch sie bedingt. Denn diese existirt nur als unsere (und aller Thiere) Vorstellung, und ist folglich von dieser abhängig und ohne sie nicht mehr.

Vielleicht scheint Ihnen das paradox, und es ist wohl noch Einer und der Andere von Ihnen, der ganz ehrlich meint: wenn auch der Brei aus allen Hirnkasten geschlagen würde, so blieben darum Himmel und Erde, Sonne, Mond und Sterne, Pflanzen und Elemente doch stehen. — Wirklich? — Besehen Sie doch die Sache etwas in der Nähe. Stellen Sie sich eine solche Welt ohne erkennendes Wesen einmal anschaulich vor: — da steht die Sonne, die Erde rotirt um sie herum, Tag und Nacht und die Jahreszeiten wechseln, das Meer schlägt Wellen, die Pflanzen vegetiren: aber Alles, was Sie jetzt sich vorstellen, ist bloss ein Auge, welches das Alles sieht, ein Intellekt, der es percipirt, also eben das ex hypothesi Aufgehobene. Sie kennen ja keinen Himmel und Erde und Mond und Sterne so schlechthin, an und für sich; sondern Sie kennen bloss ein Vorstellen, in welchem das Alles vorkommt und auftritt, nicht anders, wie Ihre Träume des Nachts auftreten; welche Traumwelt das Erwachen Morgens vernichtet. Nicht anders wäre offenbar diese ganze Welt vernichtet, wenn der Intellekt aufgehoben, oder, wie oben gesagt, der Brei aus allen Hirnkasten geschlagen wäre. Ich bitte, nicht zu meinen, das sei Spass: es ist Ernst.«

Oder bedarf der Doppelunsinn Schopenhauer's für den Leser noch eines Commentars, den Materialismus wie einen Handschuh in Idealismus umzuwenden und folglich mit gleichem Rechte den Idealismus wieder in Materialismus zu übersetzen, also im Grunde beide für Eines und dasselbe zu erklären? Hatte ich so unrecht, wenn ich sagte: Gehört daher (nach Schopenhauer selbst) der gemeine Idealismus in das Narrenhaus, so gehört dieser ungemeine doppelt hinein und bedarf einer zweifachen Kur [1]). Hatte Baader so unrecht, von einer latenten Verrücktheit moderner Systeme zu sprechen?

Frauenstädt, der zwar Schopenhauer's Philosophie zu

1) Baader's S. Werke V. Einl. XLIX.

hoch stellt, aber doch keineswegs als gedankenloser Nachbeter und unbedingter Anhänger erscheint, ist der Verkehrtheit des Idealismus auf der Fährte gewesen, als er gegen Schopenhauer die Bemerkung richtete: wenn die in den Formen des Raumes, der Zeit und der Causalität sich darstellende Welt unsere Vorstellung sei, dann seien auch die kosmogonischen und geologischen Vorgänge, welche der Zeit nach unserer jetzigen Welt- und Erdperiode vorhergegangen, nur unsere Vorstellung, und man könnte folglich alle diese Vorgänge, wie sie uns die Kosmologen und Geologen erzählen, nicht als reale betrachten. Schopenhauer nannte dieses eine μεταβασις εἰς ἀλλο γενος, aus der Physik in die Metaphysik [1]). Diese Ausflucht Schopenhauer's erinnert an Göthe's Wort, dass da, wo Begriffe fehlen, ein Wort zur rechten Zeit sich einstelle [2]). — Wenn sich Schopenhauer so viel auf seinen Stil einbildet, so verdient er in Bezug auf ihn im Allgemeinen gewiss grosses Lob. Nur darf nicht vergessen werden, dass der Stil nur da wahrhaft meisterhaft und vollendet hervortreten kann, wo er unvergänglichen und ewigen Wahrheitsgehalt ausdrückt. In Baader's Schriften finden sich nicht wenige Stellen solcher Art und fast die ganze erste Hälfte der Tagebücher (im 11. Bande seiner Werke) reiht sich dem Besten an, was Darstellungskunst in deutscher Sprache geleistet hat [3]).

In einem Briefe vom 28. März 1856 [4]) setzt Schopenhauer seine Schmähungen gegen Baader in einer Weise fort, die einer weiteren Widerlegung nicht werth ist. Nur geht die Frechheit zu weit, wenn Schopenhauer dort dem Gerede Frauenstädt's von gewissenlosem Anpreisen Baader's zustimmte, er, dessen Philosophie alle Voraussetzungen aufhebt, unter denen das Gewissen denkbar ist, Männern gegenüber, welche grosse Opfer gebracht haben, um den genialen Leistungen eines tiefreligiösen und tiefsinnigen Denkers Beachtung zu verschaffen, in dessen Lehren das Gewissen eine tiefe und heilige Bedeutung hat.

In einem folgenden Briefe vom 6. Juni 1856 erwähnt Scho-

---

1) Arthur Schopenhauer, von Lindner und Frauenstädt S. 170—171.

2) Würde Frauenstädt seine Anti-Schopenhaueriana, wovon er spricht, veröffentlichen, so würde sich wahrscheinlich finden, dass er damals selbst auf die meisten Bedenken gestossen war, die sich mir als mehr denn blosse Bedenken aufdrängten.

3) Vergl. Sammlung der Recensionen über Baader's Werke S. 2, 5, 9 ff., 39 ff., 63, 71 ff., 95 ff., 107, 112 ff.

4) A. Schopenhauer, von Lindner und Frauenstädt S. 684.

penhauer, dass sich (in der Zeitschrift für Philosophie u. ph. Kr.) Erdmann seiner gegen mich annehme. Dieses Annehmen Erdmann's wollte nicht viel bedeuten, da es gar nicht die Lehre Schopenhauer's selbst betraf, sondern nur Aeusserungen von mir über den Rang Schopenhauer's als Philosophen, die ihm schwer mit einander zu stimmen schienen. Sie sind es nach meinem Ermessen dennoch.

In dem Briefe vom 28. Juni 1856 drückt sich Schopenhauer verdrüsslich darüber aus, dass ein Anonymer im Centralblatt meine Kritik seiner Lehre gründlich genannt hatte. Sie darf nur gelesen werden, so wird sie sich bei Hunderten und Tausenden der Zustimmung zu erfreuen haben, höchstens bei Solchen nicht, die Wind für ihre atheistische Mühle brauchen, oder bei Solchen, die sich von geistreichem Flitter blenden lassen und Scheintiefe von wahrer Tiefe des Geistes nicht zu unterscheiden wissen.

Wenn religiöse Schwärmer uns das diesseitige Leben nach Möglichkeit verkümmern, indem sie Alles auf das jenseitige Leben bezogen wissen wollen, wenn atheistische Kosmisten uns das Jenseits rauben wollen, dafür aber wenigstens im Diesseits das Vollkommene anzustreben anweisen, so raubt uns Schopenhauer's kosmistischer Atheismus das Diesseits und Jenseits zugleich, indem wir nach ihm im Diesseits eigentlich nichts zu thun hätten, als unsern Willen und damit unser Wesen zu vernichten, um dann im Jenseits richtig nichts zu wollen und nichts zu sein [1]). Dieser Hohn auf alles Sein und Leben wird von ihm für Tiefsinn ausgegeben und er, dieser Erzwindbeutel, wagt es, Denker wie Fichte, Schelling und Hegel der Windbeutelei zu beschuldigen, ohne zu merken, dass er damit sich selber in's Gesicht schlägt, indem diese Anklage nur dann allenfalls einen Sinn haben könnte, wenn sie auf die Irrthümer bezogen würde, welche diesen Denkern mit ihm gemeinschaftlich waren, und über welche nur Baader gründlich hinausgeführt hat. Wer sich über diesen Zusammenhang belehren will, den verweise ich auf Baader's Werke selbst und auf meine Schriften, besonders die Vorhalle zu Baader's Lehre, die Vorrede zu den kleinern Schriften und die Einleitungen zu Baader's Werken. Gegen das edle Bild Fichte's bleibt Scho-

1) Dass Schopenhauer das Nichts des völlig verneinten Willens nur ein relatives genannt habe, ändert entweder nichts Wesentliches an der Negativität seiner Lehre, oder, wenn es etwas änderte, so würde es seine ganze Philosophie über den Haufen werfen.

penhauer immer nur eine widerwärtige Fratze. Gegen Schelling's Genie erbleichen die Strahlen des Schopenhauer'schen Geistes und gegen den kolossalen Umfang seiner gelehrten Studien erscheint Schopenhauer ein Dilettant in der Wissenschaft. Die epochemachende riesige Wirksamkeit des Hegel'schen Geistes kann Schopenhauer weder jetzt, noch jemals erschwingen. Gegen Baader verhält er sich im besten Falle wie der Rigi zum Himalaja. Hätte Kant die Schopenhauerei erlebt, so würde er sich gegen sie mit noch grösserer Entschiedenheit als gegen den Fichte'schen Idealismus verwahrt haben und zwar beziehungsweise mit grossem Rechte. Denn die Schopenhauer'sche angebliche Fortbildung der Philosophie Kant's ist eine noch ungleich gründlichere Entstellung ihres wahren Geistes als die Fichte'sche. Kant hatte sich allerdings in seinen Forschungen bis zu dem Rande des Idealismus hingeführt gesehen, aber sein nüchterner Geist und seine tief-sittliche Gesinnung erblickten und erkannten den Abgrund und er machte Halt, lieber in einem praktischen Vernunftglauben stehen bleibend, als durch eine angemasste perverse Theorie die Hand an die edelsten Lebensgüter der Menschheit zu legen und die Stadt Gottes auf Erden so viel an ihm war in einen Schutthaufen zu verwandeln.

Hatte Kant einmal den Standpunkt fixirt, dass vom Ding an sich keine Erkenntniss möglich, dass die Anwendung der apriorischen Begriffe des Verstandes nur auf die Erscheinungen zulässig sei und das übersinnliche Wesen der Dinge von ihnen nicht erreicht werde, auch die Vernunft keine unmittelbare Anschauung des Uebersinnlichen und der Ideen gewähre, so war es nur consequent von ihm, der Wissenschaft jede Berechtigung zu einer dogmatischen Entscheidung über Dasein oder Nichtdasein Gottes abzusprechen. Er war befugt, von diesem Standpunkt aus, wenn man ihn einmal zugab, zu behaupten, dass von nun an, von seiner Philosophie aus, jeder dogmatische Atheismus (wie gleicherweise jeder dogmatische Theismus) als wissenschaftlich unberechtigt zurückgewiesen nnd widerlegt werden könne, dass aber eben dadurch dem Glauben an Gott Bahn gebrochen werde, indem die praktische Vernunft die Entscheidung zu Gunsten des Glaubens herbeiführe, da der unleugbare Beruf des Menschen zur Sittlichkeit den Glauben an Gott fordere. Schopenhauer hält den Kantischen Standpunkt der Erkenntnisslehre, mindestens in diesem Punkte, fest, sieht aber nicht, dass er von ihm aus nur durch willkürliche Folgerung und offenbare Inconsequenz zu seinem atheistischen Monismus gelangen kann. Zum Theil um diese Incon-

sequenz zu verdecken, gibt er sich die Miene eines Antipantheisten und wüthet gegen den Pantheismus, als ob er damit nicht gegen sein eigenes Fleisch und Blut wüthete. Dass aber seine eigene Lehre Pantheismus ist, räumt er selbst der Sache nach ein, indem er sich offen und rückhaltlos zu dem ἓν και παν bekennt und ihm Persönlichkeit und Unendlichkeit sich so wenig zu reimen scheinen, als sie Fichte sich zu reimen geschienen hatten. Frauenstädt räumt den Pantheismus Schopenhauer's ausdrücklich ein, bemerkend, dass Jeder Pantheist sei, der das ewige Urwesen, möge er nun dasselbe als Weltseele oder als Gott bezeichnen, oder als das All-Eins ganz unbestimmt lassen, in der Welt gegenwärtig finde und in jedem individuellen Wesen eine Offenbarung desselben sehe [1]). In diesem Sinne sei auch Schopenhauer Pantheist. Ich hatte dieses längst unumstösslich nachgewiesen. Dann aber war Schopenhauer nicht berechtigt zu einer Polemik gegen Fichte, Schelling und Hegel, wie er sie geführt hat, er musste in ihnen den verwandten Sinn und Geist erkennen und anerkennen, konnte höchstens eine vollkommenere Form des Pantheismus geschaffen zu haben meinen, als die genannten Denker, und musste dann in einer streng wissenschaftlichen Kritik im Einzelnen die wirklichen oder vermeintlichen Fehler derselben zeigen und nachweisen, wie aus der Erkenntniss dieser Fehler die angeblich höhere Form seines Pantheismus hervorging. Statt dessen schäumt und wüthet er wie ein Tobsüchtiger gegen sie, nur hie und da Vereinzeltes gegen sie herausgreifend und, wie er meint, an den Pranger stellend [2]). Insbesondere ist es komisch, wie er sich gegen Hegel's Widerspruchstheorie ereifert, trotz einem Herbartianer, mit gänzlicher Blindheit geschlagen darüber, dass diese Widerspruchstheorie allem Pantheismus wesentlich zu Grunde liegt und gerade darin die weltgeschichtliche Bedeutung Hegel's liegt, dass der allem Pantheismus zum Grunde liegende Widerspruch in seiner Philosophie zum Selbstbewusstsein durchgebrochen ist, womit der grosse Wendepunkt zum ächt speculativen Theismus herbeigeführt wurde, so dass jedes nachhegel'sche pantheistische System zu spät kommt und nicht mehr Wurzel schlagen kann. Dass

1) Arthur Schopenhauer. Von Lindner und Frauenstädt. S. 447.

2) Man vergleiche die bübische, verdrehende und schmähsüchtige Art, wie Schopenhauer seine Kritik Fichte's, Schelling's und Hegel's in seiner Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen einleitet. Parerga und Paralipomena I, 90 ff.

aber auch dem Schopenhauer'schen Systeme der Widerspruch zu Grunde liegt, d. h. dass sein Grundgedanke bereits dem Widerspruch verfallen ist, das könnte nur der Blinde verkennen oder übersehen. Was ist denn das Wesen — gleichviel ob Trieb, Wille oder Gedanke, Idee, oder Kraft, oder Seele oder Indifferenz — welches das Eins und zugleich Alles ist, als ein Widerspruch? Vollends wenn das Eine der ewig an sich selbst zehrende Wille oder richtiger blinde Trieb ist, der in seiner ewig unaustilglichen Gier in endlichen Erscheinungen sich in ein von Haus aus qualvolles Dasein stürzt, aus dem er nur durch Vernichtung einen Ausweg für die besondere Erscheinungsform findet, um sich immer wieder in andere der Qual unterworfene Formen zu stürzen und diese wieder untergehen zu lassen. Kann man sich etwas Widersinnigeres vorstellen, als dass zwar alle Dinge Erscheinungen des Einen seien, dennoch aber die Erscheinungen wahre und wirkliche Individuen, denen — wenn nicht allen, so ist dies nur eine neue Inconsequenz — trotz ihrem blossen Erscheinungscharakter Aseität, Freiheit, Zurechnungsfähigkeit zugeschrieben wird? Entweder das einige ewige Urwesen ist das Wesen aller Dinge als seiner Erscheinungen, dann gibt es keine oder nur Schein-Individuen und das Eine bestimmt Alles und ist Alles und duldet keine Selbstbestimmung, die nicht der Erfolg seiner eigenen Bestimmung wäre, oder es gibt Individuen, Wesen, die sich selbst zu bestimmen vermögen, dann gehen sie nicht auf in der blossen Erscheinung des einen ewigen Urwesens. Dann kommt ihnen entweder Aseität zu und in diesem Falle gibt es eine unermessliche Zahl dem Sein nach absoluter Wesen, die selbstverständlich weder entstanden sein, noch jemals vergehen können (dem einen ewigen Urwesen, wenn es noch gedacht werden kann, wird dann [mit Herbart] die Rolle des Weltbaumeisters angewiesen), oder es kommt ihnen Aseität nicht zu und dennoch Selbstbestimmungsfähigkeit, dann können sie (nach Baader) nur freie Schöpfungen des einen ewigen Urwesens sein, welches ohne Persönlichkeit zu denken widersinnig wäre. Schopenhauer's Willensmonismus (der in Wahrheit nur monistischer Naturalismus ist, den er gleichwohl wieder in Idealismus übersetzt) hätte in Willens-(Trieb-)Monadologie übergehen müssen, wenn er auf atheistischem Standpunkt mit der Aseität der wollenden Wesen und ihrer daher abgeleiteten Freiheit und Zurechnungsfähigkeit wahren Ernst hätte machen wollen, wiewohl ich nicht einräume, dass auf diesem Wege die Wahrheit erreicht worden wäre.

Wenn Schopenhauer äusserte, wie tief die Wurzeln der

Individualität gingen, gehöre zu den Fragen, deren Beantwortung er nicht unternehme, so erweckt er den Verdacht, dass er sich unwissender stellte, als er zu sein glaubte. Denn im Geiste seines Systems kann die Individualität keine Bedeutung haben. Dies offenbart sich auch deutlich in seiner späteren Bemerkung, die Wurzeln der Individualität gingen so tief, wie die Bejahung des Willens zum Lebens; wo die Verneinung eintrete, hörten sie auf: denn mit der Bejahung seien sie entsprungen (ibid. S. 435). Das will sagen, das eine ewige Urwesen erscheint zu irgend einer Zeit in dieser und jener endlichen Gestalt und in allen (unendlich vielen) endlichen Gestalten, und jede löst sich zu irgend einer Zeit wieder auf. Die Zeitdauer der endlichen Gestaltungen könnte unermesslich viel grösser oder kleiner sein, das würde im Wesen der Sache nichts ändern. Man könnte hier sonderbare Fragen aufwerfen: z. B. ob nicht nach Schopenhauer die Kürze oder Länge des Lebens in den freien Willen des Individuums, sofern von einem solchen bei ihm die Rede sein kann, gestellt werde? ob nicht, im Widerspruch mit seinen Prinzipien, jedes Individuum, wenn es wollte, sich Unvergänglichkeit, wenn auch nur in wechselnden Formen, sichern könnte, durch beharrliche Bejahung zum Leben, d. h. durch beharrliches Böses-Wollen, so dass also die Individuen in gleichem Maasse sterblicher wären, als sie besser, und in gleichem Maasse unsterblicher als sie böser wären? Wenn uns doch nur Schopenhauer auch erklärt hätte, wie das eine ewige blinde Urwesen es anfängt, sich anfangs- und endlos in unendlich viele individuelle Wesen zu ergiessen, zu verwandeln oder darin zu erscheinen!

Frauenstädt hat die todtgeborne Philosophie Schopenhauer's durch eine Art intellektuellen Galvanismus zu einem Scheinleben erweckt, welches sie in einer Anzahl von Dilettanten in der Philosophie geführt hat. Er scheint bestimmt, dieses Scheinleben selber wieder zu Grabe zu tragen. Er hat darauf aufmerksam gemacht, dass Schopenhauer sich nicht durchgängig gleichgeblieben ist. In der That schillert sein Idealrealismus oder Realidealismus in verschiedenen Farben, ähnlich wie man dies vom Fichte'schen Idealismus nachweisen kann, und Frauenstädt wird uns vermuthlich einmal diese dem flüchtigen Leser fast unmerklichen Metamorphosen näher darlegen. Auch kann man schon jetzt bemerken, dass Frauenstädt nicht ohne kritischen Geist darauf ausgeht, die Lehre seines Meisters von Fehlern zu reinigen und zu läutern und in verbesserter Gestalt vorzuführen. Ich besorge nur, dass dies bei allem relativen Verdienst, welches er sich durch

eine solche Um- und Fortbildung erwerben könnte, nicht viel helfen wird, wenn er doch den Grundirrthum stehen lässt und die Axt nicht an die Wurzel legt. Wie er sich auch schliesslich zu Baader stellen möchte, so würde doch ein gründliches Studium seiner Schriften ihn fast unfehlbar davon überzeugen müssen, dass dem, was Schopenhauer im Hintergrunde lag, was ihn in seinen schönsten und reinsten Stunden von innen her bewegte, in keiner Gestalt des Pantheismus Genüge gethan werden kann. Wenn man sich eines gewissen Eindrucks nicht ganz erwehren kann, welchen die geschickte Vertheidigung Schopenhauer's durch Lindner und Frauenstädt hervorbringt, obgleich sie mehr geschickt, als überall glücklich und befriedigend ist, so wird dieser Eindruck doch wieder bedeutend geschwächt durch den Ton und Inhalt der mitgetheilten Briefe Schopenhauer's. Der Ton dieser Briefe ist und bleibt unerquicklich, wenn man gleich jene Aufrichtigkeit und Geradheit, die ihn immer auszeichnete, auch hier findet und achtet. Der Inhalt ist unstreitig gedankenreich und vielseitig anregend, aber tief und gründlich ist er nicht und am meisten vielleicht zu beklagen, dass Schopenhauer trotz allem Donnern und Zanken gegen den Materialismus (und die Materialisten) demselben weidlich in die Hände arbeitet, indem seine unüberlegten Zugeständnisse ausgebeutet und festgehalten werden, dagegen sein Gegengift, der transscendentale Idealismus, als Phantasterei — nicht ohne Grund — mit sarkastischem Lächeln oder gelegentlich auch mit schallendem Hohngelächter abgewiesen wird[1]). Gäbe es keine anderen wissenschaftlichen Mittel und Wege, den Materialismus zu widerlegen, als der Schopenhauer'sche Idealismus, so stünde es schlimm mit dieser Widerlegung. Jede Lehre, die das ewige Urwesen, Gott, nicht als absolute Persönlichkeit fasst, ist entweder schon Materialismus oder führt doch zum Materialismus. Leugnet man die Geistigkeit und Persönlichkeit des göttlichen Wesens, so beraubt man sich jeder Berechtigung, das Universum teleologisch begreifen zu wollen. Die Teleologie drängt sich auch dem Geiste Schopenhauer's auf, aber mit der Leugnung der Persönlichkeit Gottes hat er derselben jede haltbare Ba-

1) Gesteht doch Frauenstädt selber zu, dass die ursprüngliche Lehre Schopenhauer's subjektiver Idealismus gewesen sei. Und dieser ursprüngliche Schopenhauer wäre berechtigt gewesen, die Kritik Fichte's mit dem Vorwurf der Sophisterei und Windbeutelei zu eröffnen? Und wäre seine spätere Ueberwindung desselben, wenn sie eine wäre, etwas Anderes, als ein Uebergang zum Materialismus?

sis entzogen und gleicht nur demjenigen, der von den Disteln Trauben und von den Dornen Feigen pflücken will. Der Begriff einer ursprünglich blindwirkenden Zweckmässigkeit ist ein Unbegriff, nicht besser als der Begriff eines hölzernen Eisens. Entweder ist die Ur-Ursache nur blind wirkend, dann gibt es überhaupt keine andere als blindwirkende Ursachen und dann ist auf alle Teleologie Verzicht zu leisten. Oder die Ur-Ursache ist selber nicht blind, dann begreift sich, dass der Zweck alles umfassen und durchdringen muss, auch da, wo er uns noch im Einzelnen nicht klar geworden ist. Lässt sich die Zweckmässigkeit der Dinge in der Erscheinungswelt erweisen, so ist auch die zwecksetzende Kraft und Thätigkeit ihres hervorbringenden Princips gesichert und ist dies gesichert, so ist auch die Geistigkeit und Persönlichkeit desselben erwiesen. Aber da kommt eine Sorte von kühnen Geistern, die den Unsinn für riesenhafte Tiefe des Geistes ausgeben, den Geist zu leugnen und doch den Zweck zu setzen, den Baum zu leugnen und doch die gereiften Aepfel in den Händen haben zu wollen. Weil ihr Bewusstsein sie so oft trügt, so trauen sie Gott, der sich nicht trügt, gar kein Bewusstsein zu und denken, je bewusstloser er sei, um so sicherer sei er vor allem Truge, je blinder, um so weniger verfehle er des Zieles.

Was die Quellen der Philosophie Schopenhauer's betrifft, so stammt die realistische Seite derselben hauptsächlich von den französischen Materialisten des achtzehnten Jahrhunderts, die idealistische Seite derselben von Kant und Fichte. Indische und buddhaistische Schriften und Ideen haben nicht zur Entstehung, wohl aber zur Ausbildung derselben beigetragen. Platon hat nur durch seine falschverstandene Ideenlehre Einfluss auf Schopenhauer gehabt. Wenn er sich auch in der Auffassung der Platonischen Ideenlehre von den Neuplatonikern entfernt, so ist seine Lehre doch im Uebrigen weit mehr mit dem Neuplatonismus, als mit dem Platonismus selbst verwandt. Sein Idealismus spielt nur auf der Oberfläche. Ihr eigentliches Innere ist Realismus, nicht pluralistischer oder vollends atomistischer, sondern monistischer Realismus. Jedoch ist derselbe nicht apodiktisch, kein absolutes Wissen, sondern doch nur problematisch und skeptisch.

Anhang.

Frauenstädt hat die Welt mit »Licht-Strahlen« aus Schopenhauer's Werken [1]) beschenkt. Die Auswahl der Stellen ist mit Kenntniss und Takt getroffen. Ueber die Anordnung des Stoff's liesse sich streiten. Liest man das Büchlein durch, so empfängt man den Eindruck, einen geistreichen Dilettanten der Philosophie vor sich zu haben, der, vom Materialismus umstrickt, sich desselben doch schämt und ihn daher mit Idealismus zusammenzuschweissen sucht, in dem Wahn, mit dieser seltsamen Verquickung wahrhaft in die Tiefe zu gehen und zu kommen. So berührt er denn nicht selten Gedanken, die bald der Tiefe täuschend ähnlich sehen, bald wirklich in die Tiefe führen könnten, wenn sie weit genug fortgeführt würden, bald auch in der That Tieferes ausdrücken und den Zug nach dem Ewigen beurkunden, der in dem Innersten dieses leidenschaftlichen Geistes bei aller forcirten Negativität doch wirksam gewesen ist. Aber dieser Zug nahm die krankhafte Wendung einer verzweifelten Resignation. Die Liebe, die Alles trägt und Alles duldet im Glauben an die Liebe Gottes und in der Hoffnung der Erlangung beseligender Gemeinschaft mit Gott, blieb ihm fremd, und Baader hat ihm daher die richtige Bezeichnung geschöpft, wenn er ihn einen tristen Philosophus nannte, d. h. im Grunde einen gebrochenen Geist.

---

1) Arthur Schopenhauer. Lichtstrahlen aus seinen Werken. Mit einer Biographie und Charakteristik Schopenhauer's. Von Dr. Julius Frauenstädt. Leipzig, Brockhaus, 1862. Zweite Auflage 1868.

XXI.

Ueber atomistische und dynamische Naturauffassung.

Mit besonderer Rücksicht auf Braniss, Ulrici u. A.

Einer unserer geistreichsten Philosophen, Braniss, hat ein Votum abgegeben über atomistische und dynamische Naturauffassung [1]): hervorgerufen durch die im Jahre 1855 erschienene Schrift G. Th. Fechner's: Ueber die physikalische und philosophische Atomenlehre. Wer wie Fechner das Seelenreich so sehr zu erweitern sucht, dass er die alte Lehre von der Beseelung der Pflanzen [2]) und der sämmtlichen Weltkörper [3]) zu erneuern und mit neuen Gründen zu unterstützen unternimmt, den hätten wohl die Meisten, so lang sie nur dies von ihm wussten, viel eher auf der Seite der dynamischen als der atomistischen Naturansicht vermuthet. Es musste daher einen nicht geringen Reiz haben, sich danach umzusehen, wie sich die atomistische Naturansicht unter der Hand Fechner's gestaltet haben werde. Man konnte im voraus wissen, dass Fechner nicht die absolute (atheistische) Atomistik des Leukipp, Demokrit und Epikur vertheidigen werde [4]). Handelte es sich aber bei ihm jedenfalls nur um die bedingte Atomistik,

---

1) Ueber atomistische und dynamische Naturauffassung. Ein Votum. Von C. J. Braniss. Aus den Abhandlungen der historisch-philos. Gesellschaft in Breslau. 1. Bd. Breslau. Trewendt. 1858.

2) Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen. Von G. Th. Fechner. 1848.

3) Zend-Avesta, oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. Von Fechner. 3 Thle. 1851.

4) Schon im J. 1828 hatte Fechner seiner Uebersetzung von Biot's Traité de physique expérimentale et mathématique eine Abhandlung über Atomistik beigegeben, in welcher er einen von seinen späteren Ansichten verschiedenen Standpunkt einnimmt.

d. h. diejenige, welche die Atome von Gott irgendwie gesetzt, sei es als Emanationen oder Fulgurationen oder auch als Schöpfungen, auffasst, so fragte es sich noch immer, welche besondere Gestalt die Atomistik bei ihm erhalten haben und ob er sie mit triftigeren Gründen als seine Vorgänger zu unterstützen im Stande gewesen sein werde. Allzu zuversichtlich oder apodiktisch äussert sich Fechner im Vorwort seiner Schrift über das Ergebniss seiner Forschungen nun gerade nicht. Er räumt zuvörderst jedenfalls ein, dass die Atomistik selbst unter Naturforschern noch nicht volle und allgemeine Anerkennung gefunden habe, wenn er diese von ihm bedauerte Thatsache auch hauptsächlich dem so laut von Seiten der Philosophen gegen die Atomistik geführten Streite und dem, wie er offenbar meint, übertriebenen Respekt mancher Naturforscher gegen die bedeutenderen Philosophen zuzuschreiben geneigt ist [1]). In seiner eigenthümlichen Art sagt er in diesem Sinne im Vorwort seiner Schrift (S. IV): »Mancher (Naturforscher) athmet ihre (der Atomistik) Luft, und meint, sie sei nur Luft, weil er sich nicht überreden kann, dass die Angriffe der Philosophie selbst nur luftige seien.« Seine eigene philosophische Ansicht von der Atomistik, seinen metaphysischen Versuch einer Begründung derselben, bezeichnet er nur als die wahrscheinlichste Ansicht, auf die man kommen könne (S. VIII); wiewohl er für sie das Verdienst der Neuheit nicht in Anspruch nimmt. Daher darf man annehmen, dass auch er die Wahrheit der Atomistik doch noch nicht für so ganz ausgemacht ansieht, dass man es nicht wagen dürfte, mit einem Widerlegungsversuche gegen sie aufzutreten. Ein solcher Widerlegungsversuch tritt uns in dem Votum des geistreichen Braniss entgegen [2]). Ist dieser Widerlegungsversuch gelungen oder

1) Fechner bekennt zu wissen (Atomenl. S. 9), dass manche Physiker, namentlich solche in weiterem Sinne, ihr auch widersprechen und manche die Entscheidung dahinstellen. Er ist aber nicht so unbefangen, uns die Stimmen dieser Physiker, welche Gegner der Atomistik sind, vorzuführen und ihre Gründe darzulegen. Auch ist es bei der erstaunlichen Kenntniss der naturwissenschaftlichen Literatur, welche Fechner auszeichnet, verwundersam, dass er nur Physiker als Gegner der Atomistik kennt und nicht auch Chemiker. War denn nicht die Philosophie der Chemie von dem Akademiker und Oberbergrath C. I. B. Karsten schon im J. 1843 (Berlin, Reimer) erschienen? Durfte Fechner diese entschiedene Bestreitung der Atomistik von einem tüchtigen Naturforscher, einem Chemiker, ignoriren?

2) Von andern Seiten her hat Fechner philosophische Gegner seiner (und aller) Atomistik besonders in J. Schaller, L. George und H.

nicht? Gesetzt, er wäre nicht gelungen, so würde daraus doch noch nicht die Wahrheit der Atomistik überhaupt und der Fechner'schen insbesondere folgen. Sie würde dann vielleicht doch noch aus andern Gründen widerlegt werden können. Prüfen wir also zuerst die wissenschaftliche Tragweite der Gründe, welche Braniss gegen Fechner vorbringt.

Zuvörderst werden wir Braniss jedenfalls beistimmen müssen, wenn er bedauert, »dass Fechner, während er eine sehr wichtige jetzt ganz an der Zeit seiende wissenschaftliche Untersuchung eröffnet, sie zugleich bis zum Ueberdruss mit einer ganz unnöthigen und ungehörigen Polemik gegen Philosophie versetzt, welche seine Sache in einen ebenso trüben als unerquicklichen Nebel hüllt, und sich um so seltsamer ausnimmt, als er selbst, von der herrschenden Atomistik unbefriedigt, darauf aus ist, sie durch eine »Atomistik der Zukunft« zu ergänzen, die er nicht ansteht als philosophische zu bezeichnen.« Von der Triftigkeit dieses Bedauerns hat Fechner offenbar selber etwas empfunden, wenn er im Vorwort seine Angriffe gegen Schelling, Hegel und Herbart einigermassen zu entschuldigen sucht [1]).

Weisse gefunden, deren Ausführungen bei allen Differenzen untergeordneter Art gegen die Atomistik entscheidend sind.

1) Fechner's Polemik gegen Schelling und Hegel gegenüber ist seine Aeusserung bemerkenswerth (aber auch für ihn selbst charakteristisch), welche er S. 117 seiner Schrift einflicht: »Gewiss sind von Schelling und Hegel grosse Blicke ausgegangen. Aber Alles verrinnt in das Vergebliche oder bedarf erst der festen Gestaltung und Gründung, weil ihr Blick, anstatt sich auf die Dinge stark zu richten, die Dinge selbst hervorzaubern will. Immerhin zieh' ich den kühn ausschauenden, weittragenden Blick von Schelling und Hegel weit vor dem spintisirenden, das Enge noch verengenden von Herbart, ihre Welt voll gewaltiger, einander fassender, tragender Nebelbilder den einzelnen Nebelbläschen, in die er die Welt verhüllt, die Hand, die sich ins Blaue streckt, die Welt mit einem Griffe zu umspannen, der Hand, die sich anschickt, sie in Staub zu zerreiben; Beides ein gleich vergebliches Bemühen; doch jenes Streben ist wenigstens gerichtet auf das, was ist, das Hohe, das Ewige, das Unendliche, das Ganze, und die Menschenhand verwechselt sich nur bald mit Gottes Hand, bald das Greifen nach dem ganzen Weltinhalt mit dem ganzen Inhalt; indessen die andere das Werk von Gottes Hand zertrümmert und Gott selbst als ein Stäubchen mit unter die Trümmer wirft. Doch, wie ich das Blatt wende, bedenke ich auch wieder, Herbart zerreibt doch die Welt nur desshalb, um das nicht weiter Zerreibliche zu finden, tritt doch ursprünglich auf ein Festes, ist's auch nur, um es zu zertreten, indess man in der flüssigen Welt von Jenen umsonst nach dem Strohhalm sucht, an dem sich

Wenn alsdann Braniss behauptet, dass Fechner's Gegenüberstellung der Dynamik und Atomistik unberechtigt sei, wenn er zugibt, dass wohl Dynamik und mechanischer Atomismus einander entgegengesetzt seien, dass aber nicht nothwendig aller Atomismus mechanisch sei, so ist ihm auch hierin insoweit Recht zu geben, als man nicht noch weiter gehen und behaupten muss, dass auch der sogenannte mechanische Atomismus doch nur relativ, nicht aber absolut nichtdynamisch sein kann. Denn der Kraftbegriff kann in den Systemen der Atomistik mehr oder minder zurückgedrängt oder

---

zu halten. Und so ist freilich kein Wunder, wenn Mancher, um dem Ertrinken zu entgehen, sich lieber auf den Sand werfen lässt, hat er schon darauf statt des Ertrinkens nur das Verhungern zu erwarten.« Hier wäre nun freilich Mancherlei zu erinnern. Es bleibe indess nur ein Punkt nicht unberührt. Es wird an Herbart gelobt, dass er die Welt doch nur desshalb zerreibe, um das nicht weiter Zerreibliche zu finden, er trete doch ursprünglich auf ein Festes. Fechner ist es also um das nicht weiter Zerreibliche zu thun; hat er dieses erreicht, so glaubt er festen Boden gefunden zu haben. Das absolut Harte, das Atom, ist ihm dieser feste Boden. Das Atom ist ihm aber raumloser Punkt. Der raumlose Punkt kann aber unmöglich hart sein, geschweige absolut hart. Wäre das absolut Harte der feste Boden, den er sucht, so hätte er ihn nicht erreicht. Hätte er ihn aber auch erreicht diesen vermeintlich festen Boden, so hätte er etwas erreicht, was er gar nicht hätte verlangen und erstreben sollen, da es im Widerspruch mit seiner Gotteslehre und Schöpfungslehre steht. Das absolut Harte könnte unmöglich geschaffen sein. Aber auch der Punkt, so wie ihn Fechner als etwas Unveränderliches fasst, kann nicht geschaffen sein. Herbart war darin consequenter, dass er seine Realen ungeschaffen sein liess, und es fragt sich nur, ob Demokrit von der Annahme der Atome aus nicht noch consequenter war, wenn er von Gott nicht bloss nichts wissen, sondern auch nichts glauben wollte. Wohl gibt es Manches, ja Höheres, was über das blosse Wissensinterresse hinaus liegt, aber es gibt keinen zulässigen und berechtigten Glauben wider das Wissen. Das Geschaffensein des Atoms ist aber wider das Wissen, wenn die Existenz des Atoms ein Wissen ist. Denn der Begriff des Atoms ist der Begriff des Unveränderlichen. Das Unveränderliche kann aber nicht geschaffen sein. Fechner meint freilich (S. 119), so weit Gott und das Atom auseinanderliegen, eine Kette müsse doch vom einen zum andern reichen, und wo sie vom einen zum andern nicht zu finden, könne auch eins oder das andere nicht existiren. Nun ist aber eine Brücke zwischen Gott und Atom nicht zu finden, weil es keine gibt und es gibt keine, weil einerseits der Begriff Gottes jede andere Absolutheit ausschliesst, und andererseits der Begriff des Atoms das Geschaffensein ausschliesst. Fechner hat also nur die Wahl, entweder die Existenz Gottes oder die Existenz des Atoms aufzuheben. Nicht bloss mit seinem Geschmack, sondern auch mit seiner Logik wäre es schlecht bestellt, wenn er bei dieser Sachlage nicht das Atom fallen lassen wollte.

verhüllt, niemals aber völlig entbehrt oder verdrängt werden. Daher ich anderwärts behauptet habe, dass die Naturwissenschaft ganz wohl des Atombegriffs, gewiss aber niemals des Kraftbegriffs entbehren könne [1]). Hätte man sich die klare Einsicht verschafft, dass unter allen Umständen mit Hoffnung auf Erfolg nur eine dynamische Atomistik der antiatomistischen Dynamik entgegengesetzt werden konnte, so wäre man wohl längst schon in diesen Untersuchungen weiter gekommen. Wie die Zeit gekommen ist, wo man sich nicht genug darüber verwundern konnte, dass jemals der Polytheismus in der Menschheit aufkommen konnte, so wird die Zeit kommen, wo man sich nicht weniger verwundern wird, dass es jemals möglich war, nicht einzusehen, dass der Dynamismus das einzig richtige und wahre Princip der Naturwissenschaft ist. Wie der Polytheismus nicht die ursprüngliche Anschauung der Menschheit war, so war auch der naturwissenschaftliche Atomismus und Mechanismus nicht die ursprüngliche Anschauung der Naturforscher. Beide Anschauungen waren nur spätere Entartungen, welche durch den Fortschritt des Geistes überwunden werden mussten.

Als Ergebniss seiner eingehenden Charakteristik des Atomismus und der Dynamik ergibt sich dem Verf. in dem Weiteren die richtige Behauptung, dass sie sich nicht darin, dass die eine den Raum stetig, die andere ihn discret von der Materie erfüllt denkt, unterscheiden, sondern darin, dass die Atomistik Materie und Kraft als zwei Faktoren, die einander äusserlich sind und äusserlich bleiben müssen, auffasst und eben damit dem Mechanismus anheimfällt, während die Dynamik eine lebendige Einheit von Materie und Kraft

1) In den atomistischen Systemen der Alten war der Krafftbegriff mehr zurückgedrängt nnd verhüllt als in jenen der neueren, ganz entbehrt konnte er aber auch dort nicht werden. War der Kraftbegriff bei Leukipp und Demokrit von dem Innern der Atome ausgeschlossen, so konnte er doch nicht in der Betrachtung des Verhältnisses der Atome untereinander entbehrt werden. Ja inwiefern von beiden Denkern den Atomen anfangslose und unablässige Bewegung zugeschrieben wurde, welche ihnen nur in der Schwere der vom leeren Raume umgebenen Atome ihre Ursache haben konnte, so ist unwillkürlich immer wieder Kraft in die Atome selbst verlegt. Lucretius Carus in seinem Gedicht von der Natur der Dinge lässt nach Epikur die Atome sich erst durch sich selbst bewegen, dann andere erregen und erklärt die Annahme für ungereimt, dass die Stoffe im Triebe zur Bewegung je nachlassen könnten, ja er spricht geradezu von der Urkraft der Materie. In dem Système de la nature wird erklärt, dass Alles im Universum in Bewegung sei, dass Thätigkeit im Wesen der Natur liege und dass kein Theil der Natur sich in absoluter Ruhe befinde.

postulirt, und keine andere Materie zulassen will als eine solche, die selbst Kraft ist [1]). Der Verf. versäumt nicht, darauf hinzuweisen, dass das dynamische Princip bereits von Kant in dem Satze ausgesprochen ist: »die Materie erfüllt einen Raum nicht durch ihre blosse Existenz, sondern durch eine bewegende Kraft, und dies heisst nach ihm mit Recht: die Materie ist nicht ursprüngliche Raumfülle, sondern wird erst durch Kraftthätigkeit zu einer solchen. Doch bemerkt er zugleich, dass dieser Grundgedanke dynamischer Naturauffassung noch gar nicht dem Atomismus als solchem, wohl aber jener mechanischen Atomenlehre gegenübertrete, welche in den Naturwissenschaften herrsche [2]). Wenn der Verf. weiterhin zeigt, dass die Atomistik ein Erzeugniss älterer Philosophie sei (welches von den atheistischen Naturforschern einfach acceptirt, theils auch modificirt, von den theistischen äusserlich in Verbindung mit dem Theismus gesetzt wurde), so hätte er doch nicht unbemerkt lassen sollen, dass schon gerade die bedeutendsten Philosophen des Alterthums, Platon, Aristoteles, die Stoiker und Neuplatoniker die Atomistik ausdrücklich verworfen und zum Theil widerlegt haben, so wie sie selber von der jonischen Naturphilosophie, von dem Eleatismus und dem Pythagoreismus im Princip ausgeschlossen war [3]).

Mit dem Pantheismus verträgt sich die Atomistik nicht; denn ein Gott, der als immanentes Princip des Universums vorgestellt wird, kann keine dem Entstehen und Vergehen entzogenen, unauflöslichen natürlichen Wesen oder Dinge vertragen. Sobald solche universell statuirt werden, kann von einem Gott in keinem Sinne mehr (auch nicht als von dem Einen immanenten Absoluten) die

---

1) Die bedingte Atomistik der neueren Zeit, unter Andern wiewohl nicht in gleicher Weise vertreten von Liebig, Fechner, Ulrici, Carriere etc., hat ihren Urvater in Gassendi, über dessen Leben und Lehre heute eine Monographie an der Zeit wäre, wiewohl wir bereits in der Geschichte der Naturphilosophie von Baco bis auf unsere Zeit von J. Schaller eine vortreffliche Darstellung und Beurtheilung der Lehre Gassendi's besitzen. Die innere Ungenüge der Gassendischen Lehre ist von Schaller bereits aufgedeckt worden und die neuern Nachfolger Gassendi's verwickeln sich in der Hauptsache in die gleichen Widersprüche, wozu nur noch andere hinzutreten.

1) Dass die Kantische Dynamik noch nicht in alle Wege genüge, soll darum keineswegs bestritten werden.

2) Platon nennt bekanntlich in keiner seiner Schriften den Demokrit. Diess lässt kaum eine andere Erklärung zu, als dass er seine Lehre nicht einmal einer Widerlegung werth erachtet haben mochte.

Rede sein und der Begriff Gottes verwandelt sich in den Begriff der abstrakten Summe der zahllosen (mindestens für uns unzählbaren) Atome. Die Argumente der Pantheisten gegen die Atomistik können daher für uns allerdings nicht massgebend sein, wenigstens nicht so weit sie bei ihnen aus dem Princip des Pantheismus fliessen und nicht etwa ihnen unbewusst aus andern Quellen stammen [1]). Für uns erwächst vielmehr die Frage, ob die Atomistik auch ebenso mit dem Theismus im Widerspruch stehe, oder ob sie mit ihm vereinbar sei? Bei dieser Untersuchung kann der Umstand noch nicht für die Unvereinbarkeit entscheidend sein, dass die Atomistik ursprünglich (bei Leukipp, Demokrit und Epikur) atheistisch auftrat. Denn es bedarf hier noch immer der Untersuchung, ob die ursprüngliche Atomistik nicht etwa bloss darin irrte, die Atome für absolut und ungeschaffen zu halten und aus ihnen nicht bloss die Erscheinungen des gesammten Naturdaseins, sondern auch der gesammten geistigen Welt erklären zu wollen. Sie könnte in so weit noch immer möglicherweise wenigstens darin im Rechte gewesen sein, die Gesammtheit der Naturerscheinungen aus der Annahme der Atome erklärt zu haben, wenn sie auch Unrecht gehabt hätte, unter Leugnung Gottes, die Atome für absolut zu erklären und sie für zulänglich zu erachten, auch das geistige Leben und Dasein verständlich zu machen.

Der Lösung der hier aufgeworfenen Frage nähert sich nun der Verf. (wenn er sie auch nicht ausdrücklich so bestimmt stellt, wie hier geschehen ist), indem er auf den Begriff des Lebens zurückgeht, ohne dessen Ergründung allerdings weder die Wissenschaft der Natur, noch die des Geistes über das Oberflächliche hinauskommen kann.

Die Darlegung des Verfassers über den Begriff des Lebens ist für seine Weltanschauung so charakteristisch und für die gesammte hier aufgeworfene Frage von so entscheidender Wichtigkeit, dass wir uns ganz unumgänglich erlauben müssen, dieselbe hier ohne Abzug zur Mittheilung zu bringen. Die tiefeingreifende Darlegung des Verfassers ist aber folgende:

»Die Philosophie ist seit Kant, ja zum Theil durch Kant,

1) J. J. Wagner erklärt unverholen alle Atomistik für geistlos (Nachgelassene Schriften I, 18, 89 und sonst). Er wollte darum schwerlich leugnen, dass schon sehr viel Geist an sie verschwendet worden ist, und noch mehr an sie verschwendet werden kann. Nur glaubte er, dass mit allem Aufwand von Geist das innerlich Geistlose nicht geistig gemacht werden könne.

zu einem viel tieferen Begriff des Lebens als jemals früher gelangt. Diesem Begriffe nach ist das Leben wesentlich Selbstthätigkeit und Selbstbewegung, es kann niemals Resultat irgend welcher materieller Vorgänge, sondern immer nur Princip solcher Vorgänge sein, und wenn seine Erscheinung auch an materielle Organisation gebunden ist, so hat es doch an dieser nicht seine Voraussetzung, sondern ist vielmehr die erzeugende Macht derselben. Es setzt überhaupt ins Unendliche sich selbst voraus, denn nur aus dem Leben quillt das Leben, aus dem Tode entspringt es nicht. Es ist daher auch im Universum als das schlechthin Erste und Ursprüngliche, als das schöpferische Princip in ihm, ja recht eigentlich als die natura naturans in der natura naturata zu denken. Denn geht gleich die Welt auf einen göttlichen Schöpfungsakt zurück, so ist sie doch von Gott als sich selbst schaffend geschaffen, und eben die dem Universum wesentlich einwohnende selbstschöpferische Thätigkeit ist das Leben. Das Universum ist darum auch durch und durch ein lebendiges, und nichts ist in ihm, was nicht, in seinem wahren Wesen erfasst, eine Selbstbethätigung des Lebens in gewissem Maasse und Grade wäre. Es gehört allerdings auch zum Wesen der Welt, dass ihr schöpferisches Innere sich in der Aeusserlichkeit darlege und in mannichfacher Gestalt zur Erscheinung bringe, und hier eben, in diesem Heraustreten der innerlichen Thatmacht in die Aeusserlichkeit des erscheinenden Daseins ist es, wo die Materie entspringt, und wo auch ihr wahrer Begriff zu suchen ist. Materie kann dem unendlichen Weltinnern, welches Leben ist, gegenüber nichts anderes sein als das Medium der Erscheinung jenes Innern in der Aeusserlichkeit, ebenso wie der Raum nichts anderes ist als die Aeusserlichkeit selber, in welcher das Medium der Erscheinung oder die Materie sich ausbreitet und darlegt. Eine sich durchführende philosophische Naturwissenschaft kann nun freilich bei einem so allgemeinen Begriff von Materie, wie er hier ausgesprochen wurde, nicht stehen bleiben, sie muss ihn nach vielen Seiten hin näher bestimmen, wie sie ja auch die principielle Lebensthätigkeit durch die Idee eines ihr immanenten Zweckes näher zu bestimmen hat, um die Natur der Welt daraus verständlich zu machen. Dies aber leuchtet jedenfalls ein, dass sie die Materie nun und nimmermehr als ein schlechthin Ursprüngliches, lediglich und unmittelbar auf das göttliche Schaffen zurückgehendes, sondern nur als ein Produkt der selbstschöpferischen Naturthätigkeit, nämlich als ein vom Leben selbst behufs seiner Erscheinung gesetztes fassen kann. Materie ist demnach Naturthat, wel-

cher die Naturthätigkeit immanent ist, sie ist wesentlich Kraftertweis, ein Wirken, welches als Dasein erscheint, keineswegs aber ein der Naturthätigkeit gegebenes passives Substrat, dem sie ihre Wirkungen imprimirt, oder an das sie ihre Wirksamkeit lehnt.«

In der That, der Standpunkt des Lebens ist unwiderleglich. Nur aus ursprünglichem Leben lässt sich Leben begreifen. Wäre das Ursprüngliche todt oder das Todte ursprünglich, so würde es bei dem Todten bleiben, und Leben kann nie aus dem Todten erklärt werden.

Die absolute Atomistik statuirt ursprünglich Todtes und alles Ursprüngliche als todt. Eben diesem innerlich Todten legt sie, um es doch nicht als ganz todt gelten lassen zu müssen, willkürlich Ortsveränderungsvermögen bei und alles Leben ist ihr nichts als Ortsveränderung des Todten. Wirkliches Leben kennt sie nicht und zum wirklichen Leben kommt sie nicht. Nach der Consequenz ihres willkürlich statuirten Princips der Bewegung müsste selbst jede Geistesthätigkeit, jedes Erkennen, wie jedes Irren, Meinen oder Glauben, jedes Wollen, Lieben und Hassen, nichts weiter als eine Complication von Ortsveränderungen der todten Atome sein.

Die bedingte mechanische Atomistik unternimmt, den lebendigen Gott als Schöpfer des Todten, der Atome, nachzuweisen und will aus dem angeblich erschaffenen Todten der Atome das gesammte Leben der Natur erklären. Allein der lebendige Gott kann unmöglich Todtes erschaffen haben und aus dem Todten lässt sich das Leben der Natur nicht erklären. Die mechanische bedingte Atomistik hat sich daher genöthigt gesehen, sich in eine dynamische umzugestalten. Schon Th. Fechner wurde dazu gedrängt, einfache Wesen (Atome) anzunehmen, die nur noch einen Ort, aber keine Ausdehnung mehr haben. Als ob sie dann noch (reelle) Atome sein könnten und sich nicht in Monaden (ideelle Atome) verwandelten und als ob sie schon durch die blosse Ausdehnungslosigkeit aus todten Dingen lebendige Wesen würden, die sie schon wegen ihrer innern Unterschiedslosigkeit nicht sein können.

Braniss gibt mit Recht nicht zu, dass die grossen naturwissenschaftlichen Errungenschaften neuerer Zeit, welche sämmtlich während der Herrschaft des Atomismus zu Stande kamen, auf Rechnung des atomistischen Princips gesetzt würden. Er behauptet mit gutem Grunde, dass alle diese Ergebnisse im erfahrungsmässigen Wege erworbene Kenntnisse seien [1]). Es fällt ihm nicht schwer

1) Die grossen Entdeckungen der Naturwissenschaft durch Kopernikus, Keppler, Galilei, Newton, Harvey, Linne, Herschel etc.

zu zeigen, dass der Atomismus eine empirisch erlangte Kenntniss nicht sei, sondern dass er vielmehr selbst ein gesetztes Princip der Erkenntniss sein wolle, dass er aber als Erkenntnissprincip für die Naturwissenschaft nichts geleistet habe. Ebenso zeigt er, dass die Atomenlehre durch die Mathematik zwar wissenschaftliche Anwendbarkeit, aber keinen Erweis ihrer Wahrheit erhalte.

Dass der physikalische Atomismus die Naturwissenschaften eines fruchtbaren Begriffs der Materie nicht theilhaftig mache, ergibt sich ihm aus dem Umstande, dass dem Atomisten die Materie nur für den finstern Hintergrund gilt, von welchem die lichten in allen Farben schimmernden Erscheinungen sich abheben.

»Man frage nur«, bemerkte der Verfasser, »einen Naturforscher: was ist Materie? und er wird antworten, das wisse er nicht, brauche er auch nicht zu wissen. Fechner selbst spricht so; nachdem er erklärt, dass die Materie das Handgreifliche sei, das sich dann weiter auch den andern Sinnen bemerklich macht, fährt er so fort: »der Philosoph sagt nun etwa: du hast die Materie auf das was gefühlt werden kann zurückgeführt; aber was ist das, was gefühlt wird, selbst, das Objekt des Fühlens hinter dem Fühlen! Nichts, was den Physiker angeht, er weiss nur das davon, was er fühlt und was sich an das Fühlen von anderen Wahrnehmungen, Erscheinungen, associirt u. s. w.«

---

verdanken wir schlechterdings nicht der Atomistik. Aber auch die Entdeckung der bestimmten Verhältnisse der chemischen Mischung, welche die Grundlage der neueren Chemie geworden ist, ging nicht aus der Atomistik hervor. Karsten (Philos. der Chemie S. 8) hat nachgewiesen, dass Richter der Begründer jener Lehre, jeder atomistischen Naturansicht abhold war. Es war also gegen Richter's Sinn, wenn Dalton jene Entdeckung dazu benutzte, der Atomistik eine scheinbare Begründung zu geben. So wenig bedarf die Chemie des Atomismus, dass letzterer vielmehr den chemischen Process aufhebt, indem er ihn zu einer Art blosser Aggregation macht. Vergl. Karsten Philos. der Chemie S. 79, 111, 156 ff., 205, 211 ff. — Ueber Leben und Stoff. Von Fr. W. Tittmann (855) S. IV, 18 ff. »Wo, wie im organischen und chemischen, dynamischen Processe verbundene Stoffe eine Verwandlung ihres Wesens erleiden, wo sie aufhören zu sein, was sie waren und zu etwas Anderem werden, da ist nach der verwandelnden Verbindung nicht mehr dasselbe Ding da, und aus der aufgelösten Verbindung geht nicht das alte wieder hervor, sondern es wird ein neues .... Aus der Erfahrung ist es nicht zu erweisen, dass Stoffe, welche nach Zersetzung eines chemischen oder organischen Produktes gefunden werden, dieselben seien, aus denen der Körper gebildet worden, und aus denen er bestanden hat.«

Welch' eine wunderliche Wissenschaft, ruft daher der Verf. aus, welche es mit einem von ihr unwissbaren Gegenstande zu thun hat!

Der Atomismus hat daher nach dem Verf. für die Naturwissenschaft nicht bloss nichts geleistet, sondern er erweist auch seine völlige Leistungsunfähigkeit, weil er keine Einsicht in das Wesen der Materie oder auch nur einen bestimmten Begriff von ihr besitzt. Sein Einfluss auf die Naturwissenschaft konnte daher unmöglich ein förderlicher, er musste vielmehr ein schädlicher sein. Denn, wiewohl die Vorstellung von Atomen die Untersuchungen der Naturforscher gar nicht stört, so hält sie doch als eine Grenzvorstellung davon ab, tiefere wissenschaftliche Naturprincipien aufzusuchen. Der Atomismus vermochte daher nach dem Verf. der Wissenschaft nichts zu geben, wohl aber hat er sie beschränkt und gehemmt [1]).

Fast mit Bitterkeit äussert der Verfasser: »Etwas freilich hat der Atomismus geleistet, wenn auch nicht in der Naturwissenschaft. Seine Predigt eines alles Leben in der Natur ertödtenden Mechanismus hat es, wenn auch ohne seine Absicht, einem brutalen Materialismus möglich gemacht, Seele und Geist in den Urkoth hinabzuziehen, und dies geradezu als ein Resultat der Naturwissenschaft auszusprechen.«

Allerdings hat die Lehre eines alles Leben in der Natur ertödtenden Mechanismus den Trieb in sich, sich zum absoluten Atomismus und damit zum Materialismus hinzuwenden oder in ihn

1) Zum Beschlusse dieser Schrift, sagt Baader am Ende seiner gedankenreichen Schrift: Beiträge zur Elementar-Physiologie (Werke III. 236 ff.), muss ich noch an die sonderbare Wirkung erinnern, welche auf den menschlichen Geist die chemischen Naturoperationen machten, als man sich zuerst auf eine mehr wissenschaftliche Weise und absichtlich mit ihnen abzugeben anfing. Nichts hommt dem Enthusiasmus (der freilich meistens in schwärmenden Unsinn ausartete) und der besondern Naturandacht gleich, die in den ältesten Schriften der Art athmet; auch sind die Früchte (z. B. in der Technik und Arzneikunst) bekannt, welche wir diesem Enthusiasmus verdanken, und das maschinistische System hat nichts dem Aehnliches geleistet, es müsste denn die Gelegenheit sein, die es einzelnen Mathematikern gab, ihren Scharfsinn daran zu üben, der aber auf andere Gegenstände besser würde angewendet worden sein, und welcher zufällige Nutzen reichlich durch jenen Schaden überwogen wird, den das maschinistische System der menschlichen Vernunft in ihrer Cultur dadurch zufügte, dass er diese nicht neben und über den Verstand, sondern unter die Verstandesgesetze in wahrer Sklaverei niederhielt etc. Vergl. Karsten's Philosophie der Chemie S. 319.

zurückzufallen, und wir haben diesen Rückfall seit Gassendi schon mehr als einmal sich vollziehen sehen [1]). Doch darf man auch nicht übersehen, dass das erste markirtere Auftreten des bedingten Atomismus in Gassendi ein Entgegentreten gegen den absoluten Atomismus und Materialismus war, ähnlich wie neuerlich Liebig's bedingter Atomismus dem Materialismus entgegentrat, und dass dort wie hier die aufgestellte Lehre von Gott nur consequent speculativ weiter entwickelt zu werden brauchte, um die Atomistik in Dynamik hinübergeführt zu sehen. Von Franz Bacon aus ist der bedingte Atomismus allerdings durch Locke und Condillac in Hollbach, Helvetius, Mirabaud etc. und in der neuesten Zeit L. Feuerbach, Moleschott, C. Vogt etc. zum absoluten Atomismus und Materialismus zurückgefallen. Aber von Gassendi aus ist er durch verschiedene Mittelglieder, deren eines Newton bildet, bis zu dem bedingten Atomismus Liebig's, dann Fechner's und endlich dem dynamischen Ulrici's emporgeschritten, von dem nur ein Schritt erforderlich ist, um zum reinen Dynamismus hinüberzugelangen.

Trefflich ist die Nachweisung des Verfassers, dass ein consequenter Mechanismus begreiflicherweise sich vom Kraftbegriff, der ihm noch zu viel Spontanes enthält, bedrückt fühlen und dass er ihn entbehrlich zu machen suchen müsse, dass aber sein Bemühen fruchtlos sei, indem er wohl die Kraft in andere Vorstellungen einhüllen und gewissermassen latent machen, aber sie doch nicht beseitigen könne. So erklärt Fechner die Kraft in der Physik für einen blossen Hilfsausdruck zur Darstellung der Gesetze des Gleichgewichts und der Bewegung, indem er meint, alles was man von der Kraft aussagen möge, komme auf ein allgegenwärtiges Gesetz und dessen Befolgung zurück; sitze die Kraft irgendwo, so sitze sie nur im Gesetze; das Gesetz habe zugleich Gesetzeskraft, was es ausage, werde geleistet. Aber der Verf. zeigt mit

---

1) Scharf und bestimmt hält George in seiner Abhandlung: Kritik der bisherigen Theorien der Materie (Zeitschrift für Philosophie N. F. XXIX. 1) den Vorwurf gegen die atomistische Theorie aufrecht, dass sie die höheren Interessen der Sittlichkeit und Religion gefährde, weil sie eine absolute Kluft zwischen Geist und Materie befestige und weil das Atom das Geschaffensein ausschliesse und folglich auch die Macht Gottes über das Atom, welches dann höchstens äusserlich von Gott bewegt und gestaltet werde, womit dann Gott zum blossen Baumeister der Welt herabgesetzt werde. »Soll der Schöpfungsbegriff aufrecht erhalten werden, so muss man davon ablassen, die Materie als das schlechthin Seiende und Unveränderliche zu denken« etc.

Fug und Grund, dass die blossen Gesetze den Kraftbegriff nicht vertreten können, dass die Kraft nicht im Gesetze, sondern in dessen Befolgung sitze, folglich mit dem Gesetze nicht zusammenfalle [1]). Ergriffen von seinem lebendigen Grundgedanken ruft er aus: »Wie aber, wenn jenes im Universum allgegenwärtige Gesetz nichts anderes wäre, als ein lebendiger Gedanke, als eine Idee, ausgestattet mit der Macht, sich selbst zu verwirklichen und die existente Natur nichts anderes wäre, als die thatkräftig sich verwirklichende Idee! Die passiven Atome mit dem blinden Gehorsam zusammt dem Mechanismus wären dann verschwunden, und das lebensvolle Reich des Dynamismus wäre aufgerichtet.«

Das Ergebniss seiner eingehenden Untersuchungen über die Art, wie die mechanische Naturauffassung den Kraftbegriff einzuhüllen, zu verbergen, zu verschweigen sucht und doch ihn nicht entbehren kann, fasst der Verfasser in den unwiderleglichen Satz zusammen: »Sei daher auch dem Physiker nichts weiter gegeben als Fühlbares und Bewegung, so ist ihm eben damit auch Kraft gegeben, sollte auch von ihr nicht die Rede sein; und wenn von ihr geredet wird, wie denn dies in der Mechanik geschieht, so bedeutet die Kraft nicht einen blossen Hilfsbegriff, sondern die Sache selbst; denn Bewegung ist Kraft.«

Der Verfasser hat damit allerdings unangreifbar erwiesen, »dass weder die in der Natur sich vollziehenden Gesetze, noch die darin erscheinenden Bewegungen ohne Kraft möglich sind und dass dem Atomismus, welcher die Kraftthätigkeit — das Princip des Dynamismus — nicht als das Reale in der Natur anerkennen will, kein Objekt übrig bleibt als eben seine Atome — das kraftlose, saftlose, begriffslose, unwissbare Greifliche.«

Zuletzt unterzieht der Verf. noch Fechner's Atomistik einer kurzen Beurtheilung. Fechner fordert, dass sich der physikalische Atomismus durch einen philosophischen ergänze. Aber er meint, nicht durch Transaktion mit der dynamischen Ansicht, sondern durch eine reine Zuspitzung in sich selbst könne der Atomismus sich zum philosophischen gipfeln. Indem Fechner dazu Anstalt macht — und in diesen Versuch setzt der Verfasser das wahrhaft Verdienstliche seiner Schrift — setzt er die Materie als das absolut Discontinuirliche oder Punktuelle, so dass die physikalischen Atome auf Uratome zurückgehen, die schlechterdings gar keinen Raum erfüllen, sondern einfache Punkte sind. Die materiellen Punkte, bemerkt der Verf., müssen sich von den mathema-

1) Vergl. Gott und die Natur von H. Ulrici S. 86 ff.

tischen unterscheiden. Jene treten mit dem Charakter der Realität auf, diese sind ohne Realität. Der mathematische Punkt ist der Ort des Materienpunktes, dieser aber das an jenem Ort Daseiende. Solches Dasein muss sich irgendwie erweisen und selbstbethätigen. Nun muss den Materienpunkten selbst Bewegung, Kraftthätigkeit zukommen, und diese macht den Daseinserweis derselben aus. Die Materienpunkte sind demnach ihrer Realität nach Dasein, welches sich in Kraftthätigkeit erweiset, und da das Dasein und sein Erweis in Eins zusammenfallen, so kann man die Materienpunkte auch als daseiende Kraftthätigkeiten oder als Kräfte, die in Thätigkeit sich als daseiend erweisen, ausdrücken. Nun ist es aber der wesentliche Grundgedanke des Dynamismus, dass Materie Kraftthätigkeit und eben desswegen intensive Grösse sei, und ein Atomismus, welcher diesen Gedanken adoptirt, fällt unvermeidlich dem dynamischen Princip und dessen Folgen anheim [1]).

Wenn der physikalische Atomismus, um sich zu vollenden, sich zum philosophischen zuspitzen muss, so heisst dies nichts anderes als: der mechanische Atomismus muss in dynamischen übergehen. Da aber Dynamismus das diametrale Gegentheil von Mechanismus ist, so ist der nothwendige Uebergang des mechanischen Atomismus in dynamischen vielmehr sein nothwendiger Untergang. Denn sind die Atome reale Punkte, so müssen ihre Beziehungen zu einander, in welchen sie als Kräfte sich sollicitiren, reale Linien sein. Die Vorstellung leerer Zwischenräume zwischen den Atomen verschwindet, mit ihr die atomistische Betrachtungsweise überhaupt, und von dem philosophischen Atomismus bleibt nichts übrig, als das Philosophische, nämlich der reine Dynamismus.

Man muss dem Verf. einräumen, den Beweis geführt zu haben, dass die Naturwissenschaft den Dynamismus nicht entbehren kann und vollkommen dynamisch werden muss, dass folglich nur ein dynamischer Atomismus Haltbarkeit gewinnen könnte, wenn Atomismus überhaupt möglich, denkbar, haltbar sein könnte und dass auch Fechner's Atomismus zum Dynamismus hintreibt. Weniger befriedigend erscheint aber der Versuch, zu zeigen, dass der

---

1) Ganz dasselbe hat George nachgewiesen, wenn er sagte (l. c. S. 104): »Gibt der Verfasser (Fechner) selbst zu, dass man alle Materie der Welt, insofern sie bloss aus Punkten besteht, in einen Punkt zusammenpressen könnte, wenn nicht Kräfte vorhanden wären, die sie in der Zerstreuung erhielten, so erklärt er damit selbst, dass es nicht die Punkte sind, die Widerstand leisten, sondern die Kräfte, die sie in der Entfernung von einander erhalten, und damit fällt er, ohne es zu wollen, ganz in die dynamische Theorie hinein.«

andere (bedingte) Thätigkeiten. Daher erscheint jedes Atom als ein Punkt, in welchem mehrere Kräfte sich einigen, mithin als ein Centrum, das eine Peripherie von Wirkungen umgibt, eben damit auch als das Thätige, das die mannichfaltigen Thätigkeiten übt. Das Atom ist demnach als Centrum einer Peripherie von Wirkungen zugleich unveränderlich als Centrum und veränderlich in den peripherischen Kräften. Diese Veränderungsfähigkeit der Atome betrifft nach Ulrici nicht bloss ihre Form, sondern auch ihre Qualität (Beschaffenheit). Denn, sagt er, bei den elementaren Atomen ist jede Formveränderung nothwendig zugleich eine Kraftveränderung. So gewiss sie nur als einfache Kraftcentren gefasst werden können, so gewiss können sie in keiner Beziehung sich ändern, ohne dass das, woraus sie ganz und gar bestehen, die Kraft oder Mehrheit von Kräften und deren Wirkungsweise mit geändert wird. Jedenfalls können die Atome keine Thätigkeit (Wechselwirkung) üben, noch irgend eine Einwirkung erfahren, ohne in und mit derselben wenigstens temporär, sich irgendwie zu verändern. Denn die Kraft, die vorher ruhte und jetzt (in Folge einer Anregung oder Einwirkung) in Thätigkeit übergeht, geht eben damit aus Sein in Anderssein, aus dem einen Zustand in einen andern über, und ein solches Uebergehen nennt man eine Veränderung. Ohne dass die Kraft, die bisher ruhte, jetzt thätig wird, kann die neue Erscheinung unmöglich eintreten; ohne dass also irgend etwas an oder in den Atomen geschieht und somit anders wird, kann auch ihre blosse Lage, ihre blosse Entfernung oder Gruppirung durch die ihnen inhärirenden Kräfte unmöglich sich verändern. In den meisten Fällen innerhalb der unorganischen Natur mag immerhin die Veränderung eine bloss temporäre sein und mit dem Aufhören der eingetretenen Thätigkeit (resp. Einwirkung) wieder verschwinden. Können aber die Atome temporär sich ändern, so hindert nichts anzunehmen, dass unter Umständen auch eine dauernde Aenderung eintreten könne. Das Axiom von der schlechthinigen Unveränderlichkeit der Atome ist jedenfalls unhaltbar.

Ist das richtig, schliesst Ulrici, so ist es auch denkbar, dass es Atome gebe, die im Laufe der Entwickelung der Welt Kräfte gewinnen oder aus sich entwickeln, die sie vorher nicht besassen. Nur die Anlage zu einer solchen Veränderung muss in der Anlage der Welt selbst vorausgesetzt werden. Die Atome sind kein todtes Substrat, sondern Kraftcentren, untheilbare Einheiten, die zwei oder mehrere Kräfte untrennbar verbinden und deren Mittel- und Einheitspunkt die Widerstandskraft bildet. Die beiden

Grundkräfte, die Widerstands-(Repulsions-) und Anziehungs-Kraft, müssen schlechthin jedem Atom inhäriren. Die Widerstandskraft kann nie aufgehoben, sondern nur quantitativ, dem Grade nach verändert, erhöht oder verringert werden. Sie kann aber auch qualitativ sich ändern. Sie kann, da sie zuerst nur allgemeine Anziehungskraft (Schwerkraft) ist, unter Umständen, z. B. unter Mitwirkung von Licht, Wärme, Elektricität zunächst zur chemischen Affinität werden.

Es hindert nichts, weiter anzunehmen, dass im Verlaufe der Weltentwickelung, unter günstigen Umständen, in gewissen chemisch-verwandten Atomen die Affinität zur Lebenskraft sich umbilde und es ist wiederum sehr denkbar, dass unter Umständen die Lebenskraft zur psychischen Kraft werde (und die psychische zur geistigen).

Ulrici will nicht behaupten, dass es nothwendig so sei, wohl aber doch, dass es so sein könne, dass es denkbar sei, dass in und mit der Entwickelung der Welt ohne einen neuen schöpferischen Akt Gottes die verschiedenen Reiche der Natur, auch die organischen, lebendigen, beseelten Geschöpfe aus den ursprünglichen Kräften und Kraftcentren sich hervorgebildet haben. Da Ulrici die Naturwisseuschaft bis jetzt noch völlig ausser Stande erklärt, auf die Frage, um die es sich hier handle, eine entscheidende Antwort zu geben, so ist er auch der Ansicht, es hindere nichts, das Gegentheil anzunehmen und den Ursprung der organischen Geschöpfe oder wenigstens der geistbegabten Wesen auf einen neuen besonderen Schöpfungsakt Gottes zurückzuführen, — nur dass dieser Akt nach den Ergebnissen der geologischen Forschungen sich verschiedentlich wiederholt haben müsste. Daher meint er denn, dass sich vielleicht am meisten jene Hypothese empfehle, welche annimmt, dass zwar von Anfang an die Entstehung organischer, beseelter, geistiger Geschöpfe in der göttlichen Anlage der Welt mitgesetzt, aber das erste Hervorgehen derselben doch durch eine besondere Thätigkeit Gottes, nur nicht durch eine schöpferische, sondern durch eine bloss disponirende, leitende, anregende, die bereits vorhandenen Kräfte nur verwendende Wirksamkeit Gottes vermittelt sei. Der Entwickelungsgang der Welt erscheint so als ein Process der Erhebung und Umbildung des Unorganischen in das Organische, des Organischen in das Psychische, des Psychischen in das Geistige, — ein Process stufenweise fortschreitender Vergeistigung des Materiellen, den Ulrici noch weiter bis zur Vollendung alles Einzelnen verfolgt.

Bei dem bedingten Atomismus Ulrici's muss man unterscheiden zwischen dem, was er als bestimmtes Ergebniss der Untersuchung aufstellt und dem, was er als zwar denkbar und möglich, aber doch noch nicht gewiss und erwiesen bezeichnet. Bestimmtes Ergebniss ist ihm, dass dasselbe, was der Erscheinung nach für die Sinnesanschauung Stoff ist, dem Wesen nach für den Gedanken, den Begriff, Kraft ist, dass alle Gebilde der unorganischen Natur Zusammensetzungen aus Kraftatomen sind, dass alle Kraftatome Centra einer Peripherie von Kräften sind und dass alle Kraftatome unbeschadet ihrer Untheilbarkeit doch der innern Veränderung fähig sind. Möglich ist ihm, dass die Kraftatome unter günstigen Umständen sich zur Lebenskraft, die Lebenskraft zur psychischen Kraft, die psychische Kraft zur geistigen sich umbilde.

Einfach also im Sinne der innern Unterschiedslosigkeit sind ihm die Kraftatome nicht, wohl aber einfach im Sinne der Nichtzusammengesetztheit ihres inneren, Unterschiedenheit von Momenten nicht ausschliessenden, Wesens.

Die Kraftatome sind ihm nicht raumlose Punkte, sondern jedes Atom nimmt einen wenn auch ausserordentlich kleinen Raum ein und die Einwendung, dass räumliche, ausgedehnte Kraftcentren theilbar und also nicht Atome sein müssten, weil jedes Räumliche aus Theilen des Raumes bestehen, also theilbar sein müsse, sucht er durch Unterscheidung des Quantitativen an sich von dem am Qualitativen erscheinenden Quantitativen abzuweisen. Allerdings, bemerkt er, liege es im Begriff der Grösse rein als solcher, dass sie ins Unendliche theilbar sei. Dasselbe gelte von der Ausdehnung rein als solcher, weil sie nichts Anderes als blosse Raumgrösse sei. Aber es gebe kein blosses, reines Quantum, die Grösse sei immer nur an einem Quale als dessen äussere Bestimmtheit. Von einem Quale aber, wenn es auch irgend eine Grösse habe und haben müsse, lasse sich nicht behaupten, weder dass es absolut theilbar sein, noch dass es so gedacht werden müsse. Da es von seiner Qualität abhänge, ob und wie weit es theilbar sei, so widerspreche es sich nicht, Dinge anzunehmen, die zwar als blosse Quanta in's Unendliche theilbar sein würden, deren Qualität aber diese bloss mögliche Theilbarkeit unmöglich mache oder dergestalt beschränke, dass sie auf einem gewissen Punkte zur wirklichen Untheilbarkeit werde, d. h. sich Atome vorzustellen, die zwar als blosse Quanta gefasst immer noch für weiter theilbar erachtet werden müssten, aber, weil keine blossen Quanta, realiter untheilbar seien. Ja man müsse sogar noch einen Schritt weiter *gehen*, und behaupten, dass die Annahme solcher Atome nicht

nur möglich, denkbar, zulässig, sondern eine thatsächliche wie begriffliche Nothwendigkeit sei. Da alle erscheinenden Körper thatsächlich als blosse Massen theilbar seien, so müssten sie, weil aus Theilen bestehend, unzweifelhaft als Ganze gefasst werden. Unmöglich könne ein Ganzes aus Ganzem bestehen: ein Ganzes könne vielmehr nur aus Theilen bestehen. Da, wenn der Unterschied zwischen dem Theil und dem Ganzen wegfalle, der Begriff des Ganzen mit hinwegfalle, so müsse jeder wahre wirkliche Theil, jeder Theil rein als solcher, nothwendig untheilbar sein. Denn ein Theil, der selbst wieder theilbar sei und somit Theile unter sich begreife, sei in Wahrheit kein Theil, sondern ein Ganzes, und ein Ganzes, das aus solchen Theilen bestände, bestände in Wahrheit nicht aus Theilen, sondern aus Ganzen. Folglich müsse auch das blosse Quantum, sobald es als ein Ganzes erscheine oder gefasst werde, also jede bestimmte Raumgrösse (Ausdehnung) aus letzten, einfachen, nicht weiter theilbaren und doch noch ausgedehnten Theilen bestehen. Bestände jede gegebene Raumgrösse aus unendlich vielen, weil ins Unendliche theilbaren Raumtheilen, so hätte Zeno mit seiner Behauptung Recht, dass Achilles die Schildkröte, so gering auch ihr Vorsprung sein möge, in keiner noch so grossen Zeit einzuholen vermöge, weil eine unendliche Vielheit von Raumgrössen nur in einer unendlichen Zeit sich durchmessen lasse; in der That fiele damit jede quantitative Unterschiedenheit hinweg: das Sandkorn wäre ebenso gross als das Universum, denn die Ausdehnung jedes von beiden bestände in derselben (unendlichen) Vielheit von Raumtheilen, der Begriff der Ausdehnung ginge folglich an einem unlösbaren Widerspruch in sich selbst zu Grunde [1]).

Allein auch diese Gestalt der Atomistik ist wie jede andere unhaltbar.

Wenn der Raum, die Ausdehnung, die Grösse, wie Ulrici zugibt, ins Unendliche theilbar ist, ohne darum aus unendlichen

1) Die Gründe Ulrici's gegen die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche wurden bereits vom Standpunkte des bedingten Atomismus aus von Gassendi vorgetragen (Schaller's Gesch. der Naturphilosophie etc. I, 138 ff.), nur dass Gassendi für die Stoffatome in Anspruch nimmt, was Ulrici für die Kraftatome geltend machen will. Schaller hat in einer Anmerkung zu Gassendi's Naturphilosophie (Gesch. der Naturph. S, 201—214) die Unzulänglichkeit der Lehre und der Gründe Gassendi's bereits nachgewiesen und man kann nicht einräumen, dass Ulrici's Begründungsversuch der Atomistik — mutatis mutandis — nicht gleichfalls von den Gründen Schaller's getroffen werde.

Theilen zusammengesetzt zu sein, so kann auch das im Raum Seiende, den Raum Erfüllende ins Unendliche theilbar sein, ohne darum aus unendlichen Theilen zusammengesetzt zu sein. Wäre es wahr, dass, wenn das Raumerfüllende ins Unendliche theilbar wäre, das Sandkorn so gross als das Universum sein müsste, so müsste auch aus der von Ulrici zugegebenen unendlichen Theilbarkeit des Raumes folgen, dass der Cubikfuss so gross als der Weltraum sei. Wäre das Raumerfüllende nicht ins Unendliche theilbar, so wäre auch der Raum nicht ins Unendliche theilbar und umgekehrt; ist der Raum ins Unendliche theilbar, so ist auch das den Raum Erfüllende ins Unendliche theilbar.

Ist der Raum, obgleich ins Unendliche theilbar, doch nicht aus unendlichen Theilen zusammengesetzt; so ist auch das den Raum Erfüllende, obgleich ins Unendliche theilbar, doch nicht aus unendlichen Theilen zusammengesetzt [1]). Der Raum ist nicht

1) Mit Recht erklärt Karsten (Phil. der Chemie S. 41): »Mit dem dynamischen Begriff der Materie ist ihre Continuität, also ihre Theilbarkeit ins Unendliche, nothwendig verbunden ... Es ist schon oft erinnert worden, dass durch den Begriff der Theilbarkeit der Materie ins Unendliche die bedeutungslose Aufforderung: diese Theilung wirklich vorzunehmen, von selbst zurückgewiesen werde, indem in dem Begriffe der Theilbarkeit der Materie ins Unendliche nicht die Behauptung liegt, dass die Materie aus unendlich vielen Theilen zusammengesetzt sei, wodurch der Begriff der Continuität vielmehr wieder aufgehoben werden würde.« Baader erklärt den Ursprung der Atomistik, indem er sagt: »Wir nennen Theil, was aufgehört hat solcher zu sein, da doch das Theilganze nicht vor der Theilung existirt... Ein bestimmtes Quantum von Materie, welches einen bestimmten Raum einnimmt, z. B. einen Wassertropfen, nennen wir so lange Ein Ganzes, als wir an keinem angebbaren Punkte oder Theile dieses erfüllbaren Raumes eine eigene Beweglichkeit wahrnehmen. Zerspringt nun dieser Wassertropfen durch was immer für eine Veranlassung z. B. in zwölf kleinere, so sieht man ein, dass es unrichtig wäre, zu behaupten, jener erste ganze Tropfen wäre aus diesen zwölfen als seinen Theilen zusammengesetzt gewesen, indem ja schon diese zwölf Wassertropfen dem leeren Raume mehr Berührung darbieten etc. Diese kleinern Wassertropfen existirten vor der Theilung nirgend, sondern bloss ihr Stoff. Jener Tropfen Wasser ist aber nicht bloss in zwölf, sondern in kleinere Tröpfchen bis ins Unzählbare theilbar, ohne darum aus diesen Tröpfchen zu bestehen. Bei solcher Theilung geht ein Analogon jenes Gebärens vor, wo das Mutter-Infusionsthierchen sich durch Theilung in Junge sondert. Mit einem Worte, dass die Materie, weil ins Unendliche theilbar, aus einer unendlichen Menge von Theilen bestehe, folgt nicht, weil die Theile nicht vor der Theilung als selbstbeweglich existirten. Sie werden erst bei der Theilung, d. h. die Erscheinung wird. Die Annahme der Atome ist eine Art Einschachtelungshypothese, wogegen nach der wahren Ansicht wahre

zusammengesetzt, weder aus endlichen, noch aus unendlichen Theilen und kann darum auch nicht wirklich getheilt, zertheilt oder zerlegt werden, sondern nur ins Unendliche unterschieden. Das den Raum Erfüllende ist ebenso weder aus endlichen, noch aus unendlichen Theilen (die vorher fix und fertig bestanden hätten) zusammengesetzt, und kann daher auch nicht in solche Theile aufgelöst werden, die schon vorher fix und fertig bestanden hätten, sondern nur fort und fort unterschieden und getheilt, ohne dass man je ans Ende dieses Theilens gelangen könnte [1]). Das Ganze besteht nicht aus für sich fix und fertigen Bestandtheilen, sonst müsste jedes Ganze ein Compositum sein, sondern das Ganze ist die Allheit seiner Unterschiede. Gott besteht nicht aus (einer endlichen oder unendlichen Zahl von) kleinen Göttern, das Weltall nicht aus einer endlichen oder unendlichen Zahl kleiner Weltalle,

---

Epigenesis stattfindet. Wirkliche Trennung der Welt-Materie (solutio continui) ist aber nie möglich, und jene als Continuum überall invulnerabel; denn es würde das trennende Werkzeug doch nur selbst — Materie, also zu stumpf sein. Kant's dynamische Darstellung der unendlichen Theilbarkeit der Materie stellt uns zugleich letztere als in jedem ihrer Punkte eine Welt im Keime haltend vor, indem diese Expansionskraft ohne Widerstand den unbegrenzten Weltraum erfüllen würde. Jeder Punkt der Materie trägt das Weltall, so wie er es zieht. Der Satz: Wenn ihr ins Unendliche eine Ewigkeit hin durch den Theilungsprocess fortsetztet, so würdet ihr immer zu theilen vor euch haben, drückt das Unerschöpfliche, Undarstellbare des innern Princips der Materie aus.«

1) Baader erinnert zu der Aeusserung Kant's: »man fehle, wenn man das, was zum Verfahren der Construktion eines Begriffes nothwendig gehöre, dem Begriffe im Object selbst beilege« (Met. Anfangsgr. d. Naturw. S. 46), diese Bemerkung gelte von der gesammten Atomistik, die dem Mathematiker eine zur Construktion manchmal unentbehrliche Fiktion sei, die aber der Physiker leicht integriren könne. In gleichem Sinne äussert Karsten (l. c. S. 199): »Es ist der Atomenlehre nicht genügend, die Mischungsverhältnisse eines zusammengesetzten Körpers zu kennen, sondern sie will, indem sie aus einer ihr bekannt gewordenen procentualischen Zusammensetzung des Körpers die den Mischungsgewichten gleichgesetzten Atomengewichte berechnet, zugleich die Zahl der Atome eines jeden Bestandtheils erfahren, welche sich in dem zusammengesetzten Atom befinden. Auf diese Weise drückt sie die Zusammensetzung des ganzen Körpers in Formeln aus, welche die Art der einfachen Atome und die Anzahl eines jeden derselben in den zusammengesetzten Atomen angeben. Durch diese Formeln wird die Atomenlehre ein schätzenswerthes Vehikel, oder ein bildlicher Ausdruck für die Mischungsverhältnisse der Körper, aber über den Sinn dieser Formeln und der darin ausgesprochenen Zusammensetzung der Körper kann auf so ganz empirischem Wege nicht entschieden werden.«

XVII.

Die Gotteslehre Schelling's.

Erster Artikel.

Die früheste Schrift Schelling's: Antiquissimi de prima malorum humanorum origine, im Jahre 1792 erschienen, verräth bereits das lebhafteste Interesse an religiösen Fragen. Die Schrift zeichnet sich mehr durch Gelehrsamkeit und Gewandtheit der Darstellung, als durch Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit des Denkens aus. Die Mosaische Genesis wird darin nach einem mittleren Durchschnitt der Ideen und Auslegungen von Herder, Lessing, Kant, Eichhorn, Döderlein, Flatt, Heyne, Storr nach rationalistischen Voraussetzungen gedeutet. Die Grundgedanken der Schrift stammen von Herder, Lessing und Kant, wobei jedoch Lessing fast mehr als Kant, Herder aber bestimmt mehr als Kant und Lessing hervortritt. Für die Gotteslehre Schellings gewährt die Schrift wenig Ausbeute. Dass ihm die Einheit und Einzigkeit Gottes feststund, geht freilich daraus hervor und dass ihm der Gedanke der Vorsehung nicht fremd war, ergibt sich aus der Art, wie er sich die über den aus dem Stande der Unschuld herausgetretenen Menschen verhängten Uebel als Mittel der Vervollkommnung desselben vorstellt in den Worten: »Admiremur autem in his maxime malis sapientissimum rerum humanarum consilium, ex quo haec ipsa tandem mala ad summos humani generis fines perficiendos mirum quantum contulere.«

In gleichem Sinn und Geist ist die kleine Abhandlung vom J. 1793: Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt, gehalten. Sie gewährt für unsern Zweck noch weniger als die vorige Abhandlung, indem sich aus dem für die Schelling'sche Gotteslehre nichts folgern lässt, was Schelling über die ältesten Schöpfungs- und Weltentstehungslehren vorbringt.

Ein positives Ergebniss für unseren Zweck ist auch nicht aus

der Schrift: Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt vom Jahre 1794 zu gewinnen. Wir erfahren bloss gegen Ende der Schrift, dass der Verf. mit der hohen Absicht umgeht, Einheit des Wissens, des Glaubens und des Wollens zu erreichen, welche als das letzte Erbe der Menschheit, das sie bald lauter als jemals fordern werde, bezeichnet wird. Die grundgelehrte theologische Abhandlung: De Marcione Paulinarum Epistolarum emendatore vom Jahre 1795 bietet uns ebenfalls keine bestimmten Anhaltspunkte.

Anders verhält es sich mit der Schrift: »Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen«, welche in demselben Jahre (1795) erschien. Hier schlägt Schelling bereits einen seiner geistigen Kraft bewussten Ton an. In der Vorrede wird bemerkt, dass die Schrift dazu bestimmt sei, das nicht schon längst widerlegte spinozistische System in seinem Fundament aufzuheben oder vielmehr durch seine eignen Principien zu stürzen. In Bezug auf Kant wird bemerkt, dass der Gang der Kritik der reinen Vernunft unmöglich der Gang der Philosophie als Wissenschaft sein könne und dass das Erste, wovon sie ausgehe, das Dasein ursprünglicher, nicht durch Erfahrung möglicher Vorstellungen, selbst nur durch höhere Principien erklärbar sein müsse, Kant also höhere Principien überall voraussetze. Schelling stellt sich nun die Aufgabe, in der Schrift vom Ich dem Bedürfniss einer durch höhere Principien geleiteten Darstellung der Kantischen Philosophie Abhilfe zu verschaffen. Vorläufig bemerkt er über dies Unternehmen, dass das neue Princip gar kein objektives sein solle. Es könne und müsse ein Princip geben, das schlechterdings nicht objektiv sei und doch die gesammte Philosophie begründe. Ein solches Princip müsse offenbar auf das Wesen des Menschen selbst begründet und also das unmittelbare nur sich selbst Gegenwärtige im Menschen sein. Die Absicht der neuen Philosophie gehe daher nicht bloss auf eine Reform der Wissenschaft, sondern auf gänzliche Umkehr der Principien. Wenn man von irgend einer Philosophie Einfluss auf das menschliche Leben erwarten dürfe, so dürfe man ihn von der neuen Philosophie erwarten. Denn wenn man nur erst dem Menschen das Bewusstsein dessen, was er sei, gebe, so werde er bald auch lernen, zu sein, was er solle. »Gebt ihm theoretische Achtung vor sich selbst, die praktische wird bald nachfolgen.« Daher steht es ihm auch fest, dass alle Ideen sich zuvor im Gebiete des Wissens realisirt haben müssen, ehe sie sich in der Geschichte realisiren, und dass

die Menschheit nie eines werden wird, ehe ihr Wissen zur Einheit gediehen ist.

In der Schrift (vom Ich) selbst stellen sich uns nun folgende Hauptgedanken heraus:

Ein Wissen ohne Realität ist kein Wissen. Daher muss es einen letzten Punkt der Realität geben, von dem aller Bestand und alle Form unsers Wissens ausgeht, ein Etwas, in dem und durch welches alles, was da ist, zum Dasein, alles, was gedacht wird, zur Realität, und das Denken selbst zur Form der Einheit und Unwandelbarkeit gelangt. Dieses Etwas müsste das Vollendende im ganzen System des menschlichen Wissens sein, es müsste im ganzen Kosmos unseres Wissens zugleich als Urgrund aller Realität herrschen. Wenn wir überhaupt etwas wissen, so müssen wir auch Eines wenigstens wissen, zu dem wir nicht wieder durch ein anderes Wissen gelangen, und das selbst den Realgrund alles unseres Wissens enthält. Dieses Letzte im menschlichen Wissen kann also seinen Realgrund nicht wieder in etwas Anderem suchen müssen und es kann auch nicht wieder durch ein anderes Princip erkennbar sein. Das Princip seines Seins und das Princip seines Erkennens muss zusammenfallen, muss Eines sein. Es muss gedacht werden, nur weil es ist, und es muss sein, weil es gedacht wird. Sein Begriff muss in seinem Denken enthalten sein, es muss sich durch sein Denken selbst hervorbringen. Das Absolute kann nur durch das Absolute gegeben werden.

Der [illegible] Realität ist also ein Etwas, das nur [illegible] d. h. durch sein Sein denkbar ist, das nur insofern [illegible] wird, als es ist, bei dem folglich das Princip des Seins [illegible] Princip des Erkennens zusammenfällt. Sobald die Philosophie Wissenschaft werden anfängt, muss sie auch einen obersten Grundsatz [illegible] irgend etwas Unbedingtes wenigstens voraussetzen. Das Unbedingte kann aber weder im Objekt, noch im Subjekt gegeben werden, denn das Objekt setzt das Subjekt und das Subjekt das Objekt voraus. Eben desswegen, weil das Subjekt nur in Bezug auf ein Objekt, das Objekt nur in Bezug auf ein Subjekt denkbar ist, kann keines von beiden das Unbedingte enthalten. Kann aber das Unbedingte weder im Objekt (Ding), noch im Subjekt liegen, so kann es nur, wenn es ein absolutes Ich gibt, im absoluten Ich liegen. Dass es ein absolutes Ich gebe, das lässt sich nicht objektiv, d. h. vom Ich als Objekt beweisen; denn das hiesse beweisen, dass es bedingt sei, da es doch unbedingt ist. Beim Unbedingten muss das Princip seines Seins und das Princip seines

Denkens zusammenfallen. Es ist, bloss weil es ist, es wird gedacht, bloss weil es gedacht wird. Es muss allem Denken und Vorstellen vorhergehen.

Das Ich ist also nur durch sich selbst als unbedingt gegeben. Ist aber das Ich einmal als das Unbedingte im menschlichen Wissen bestimmt, so muss sich der ganze Inhalt alles Wissens durch das Ich selbst und durch Entgegensetzung gegen das Ich bestimmen lassen. Das absolute Ich als das Eine Unbedingbare bedingt die ganze Kette des Wissens, beschreibt die Sphäre alles Denkbaren und herrscht durch das ganze System unseres Wissens als die absolute alles begreifende Realität.

Nur das, was durch sich selbst ist, gibt sich selbst die Form der Identität, denn nur das, was schlechthin ist, weil es ist, ist seinem Sein selbst nach durch Identität, d. h. durch sich selbst bedingt. Nur das, was durch seine Identität ist, kann allem andern, was ist, Identität verleihen; nur in einem Absoluten kann alles, was ist, zur Einheit seines Wesens kommen. Nur das Ich also ist es, das allem, was ist, Einheit und Beharrlichkeit verleiht, alle Identität kommt nur dem im Ich Gesetzten, und diesem nur insofern zu, als es im Ich gesetzt ist. Mithin wird selbst alle Form der Identität (A = A) erst durch das absolute Ich begründet.

Das Ich lässt sich anders nicht, als bloss insofern es unbedingt ist, bestimmen. Das Wesen des Ichs ist Freiheit, d. h. es ist nicht anders denkbar, denn nur insofern es aus absoluter Selbstmacht sich nicht als irgend Etwas, sondern als blosses Ich setzt. Sie ist für das Ich nichts mehr und nichts weniger, als unbedingtes Setzen aller Idealität in sich selbst durch absolute Selbstmacht. Das Ich ist schlechthin Einheit; denn wäre es Vielheit, so wäre es nicht durch sein blosses Sein, sondern durch die Wirklichkeit seiner Theile. Aber dieses widerspräche dem Begriff seiner Freiheit. Wo Unbedingtheit durch Freiheit bestimmt ist, da ist Ich. Das reine Ich ist überall dasselbe. Wo sich ein Attribut des Ichs findet, da ist Ich. Als überall dasselbe Ich füllt es so zu sagen die ganze Unendlichkeit.

Das absolute Ich enthält alles Sein, alle Realität vermöge seiner Unbedingtheit, die nur Eine sein kann. Enthält das Ich alle Realität, so ist es unendlich. Ist es unendlich, so ist es untheilbar, und ist es untheilbar, so ist es unveränderlich, immer sich selbst gleich und also absolute ausserhalb alles Wechsels gesetzte Einheit.

Wenn Substanz das Unbedingte ist, so ist das (absolute) Ich die einzige Substanz. Denn gäbe es mehrere Substanzen, so gäbe es ein Ich ausser dem Ich, was ungereimt ist. Demnach ist alles,

was ist, im Ich, und ausser dem Ich ist nichts. Denn das Ich enthält alle Realität und alles, was ist, ist durch Realität. Also ist alles im Ich. Ohne Realität ist nichts, nun ist keine Realität ausser dem Ich, also ist nichts ausser dem Ich. Ist das Ich die einzige Substanz, so ist alles, was ist, blosses Accidenz des Ichs. Wenn ausser dem Ich nichts ist, so muss das Ich alles in sich, d. h. sich gleich setzen. Alles, was es setzt, muss nichts, als seine eigene Realität in ihrer ganzen Unendlichkeit sein. Das absolute Ich kann sich zu nichts bestimmen, als überall unendliche Realität, d. h. sich selbst zu setzen. Wollen wir das Setzende Ursache und eine Ursache, die nichts ausser sich, alles in sich selbst, sich gleich setzt, immanente Ursache nennen, so ist das Ich immanente Ursache alles dessen, was ist, nicht bloss des Seins, sondern auch des Wesens alles dessen, was ist. Die höchste Idee, welche die Causalität der absoluten Substanz (des Ichs) ausdrückt, ist die Idee von absoluter Macht. Das unendliche Ich kennt gar kein Objekt, also auch kein Bewusstsein und keine Einheit des Bewusstseins, Persönlichkeit. Die Causalität des unendlichen Ichs kann also schlechterdings nicht als Moralität, Weisheit u. s. w., sondern nur als absolute Macht, welche die ganze Unendlichkeit erfüllt, vorgestellt werden.

Das Ich ist, weil es ist, ohne alle Bedingung und Einschränkung. Seine Urform ist die des reinen, ewigen Seins. Von ihm kann man nicht sagen: es war, es wird sein, sondern schlechthin: es ist. Es ist also ausser aller Zeit gesetzt, die Form seiner intellektualen Anschauung ist Ewigkeit. Es ist unendlich durch sich selbst, die bestimmteste, in seinem Wesen selbst enthaltene Unendlichkeit, seine Ewigkeit ist selbst die Bedingung seines Seins. Insofern das Ich ewig ist, hat es gar keine Dauer. Denn Dauer ist nur in Bezug auf Objekte denkbar. Das Endliche dauert, die Substanz schlechthin ist, durch ihre unendliche Macht, zu sein.

Das absolute Ich ist weder blos formales Princip, noch Idee, noch Objekt, sondern reines Ich in intellektueller Anschauung als absolute Realität bestimmt. Das Ich setzt sich schlechthin und alle Realität in sich. Es setzt alles als reine Idealität, d. h. alles gleich mit sich selbst. Die materiale Urform des Ichs ist demnach die Einheit seines Setzens, insofern es alles sich gleich setzt. Das absolute Ich geht niemals aus sich selbst heraus.

Das Ich ist blos durch sich selbst. Seine Urform ist die des reinen Seins. Für das absolute Ich gibt es keine Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit; denn alles, was das absolute Ich setzt,

ist durch die blosse Form des reinen Seins bestimmt. Gibt es für das unendliche Ich keine Möglicheit, Nothwendigkeit und Zufälligkeit, so kennt es auch keine Zweckverknüpfung in der Welt.

Schöpfung ist nichts als Darstellung der unendlichen Realität des Ichs in den Schranken des Endlichen. Das absolute Ich ist alles. Es befasst eine unendliche Sphäre, in welcher sich endliche Sphären (durch das Nicht-Ich beschränkt) bilden, die gleichwohl nur in der unendlichen Sphäre und durch sie möglich sind, auch alle Realität nur von dieser und in dieser erhalten. In jener unendlichen Sphäre ist alles intellektuell, alles absolutes Sein, absolute Einheit, absolute Realität, in diesen alles Bedingtheit, Wirklichkeit, Einschränkung. Durchbrechen wir diese Sphären, so sind wir in der Sphäre des absoluten Seins, in der übersinnlichen Welt, wo alles Ich ausser dem Ich nichts, und dieses Ich nur Eines ist.

Gäbe es kein absolutes Ich, so wäre der Begriff von Subjekt, d. h. der Begriff des durch ein Objekt bedingten Ichs der höchste. Allein, da der Begriff von Objekt eine Antithesis enthält, so muss er ursprünglich selbst nur im Gegensatz gegen ein anderes, das seinen Begriff schlechthin ausschliesst, bestimmt sein, kann also nicht bloss im Gegensatz gegen das Subjekt bestimmbar sein, das nur in Bezug auf ein Objekt, also nicht mit Ausschliessung desselben, denkbar ist. Mithin muss der Begriff von Objekt selbst, und der nur in Bezug auf diesen Begriff denkbare Begriff von Subjekt auf ein Absolutes leiten, das schlechthin allem Objekt entgegengesetzt ist, alles Objekt ausschliesst. Die Begriffe von Subjekt und Objekt sind selbst Bürgen des absoluten, unbedingbaren Ichs.

Das System, das vom Subjekt, d. h. von dem nur in Bezug auf ein Objekt denkbaren Ich ausgeht, widerspricht sich in seinem Princip, insofern es höchstes Princip sein soll, so gut als der Dogmatismus.

Das Ich, sofern es im Bewusstsein vorkommt, ist nicht mehr reines absolutes Ich. Selbstbewusstsein setzt die Gefahr voraus, das Ich zu verlieren. Es ist kein freier Akt des unwandelbaren, sondern ein abgedrungenes Streben des wandelbaren Ichs, das durch Nicht-Ich bedingt seine Identität zu retten, und im fortreissenden Strom des Wechsels sich selbst wieder zu ergreifen strebt. Aber jenes Streben des empirischen Ichs und das daraus hervorgehende Bwusstsein wäre selbst ohne Freiheit des absoluten Ichs nicht möglich, und die absolute Freiheit ist als Bedingung der Vorstellung ebenso nothwendig, wie als Bedingung der Handlung. Denn das empirische Ich würde niemals streben, seine Identität zu

retten, wenn nicht das absolute ursprünglich durch sich selbst aus absoluter Macht als reine Identität gesetzt wäre.

Der Charakter der Endlichkeit ist, nichts setzen zu können, ohne zugleich entgegenzusetzen. Diese Form der Entgegensetzung ist ursprünglich bestimmt durch die Entgegensetzung des Nicht-Ichs. Das endliche Ich verdankt also auch seine Realität, als empirisches Ich, nicht sich selbst, sondern einzig und allein seiner Einschränkung durch ein Nicht-Ich. Jedoch ist es selbst nur in dem unendlichen Ich und durch dasselbe.

Alles ist nur im Ich und für das Ich. Das Ich selbst ist nur für sich selbst. Um irgend etwas Anderes zu finden, müssen wir schon vorher etwas gefunden haben; zu einer objektiven Wahrheit gelangen wir nur durch eine andere Wahrheit — aber zum Ich nur durch das Ich, desswegen, weil es nur insofern ist, als es nur für sich selbst, und für alles, was ausser ihm ist, nichts, d. h. gar kein Objekt ist: denn es ist blos, nicht insofern es gedacht wird, sondern insofern es sich selbst denkt. Um Wahrheit zu finden, muss man ein Princip aller Wahrheit haben. Man setze es so hoch als man wolle, es muss doch im Lande der Wahrheit liegen, im Lande, das man erst suchen will. Wenn du aber alle Wahrheit durch dich selbst hervorbringst, wenn der letzte Punkt, an dem alle Realität hängt, das Ich ist, und dieses nur durch sich selbst und für sich selbst ist, so ist alle Wahrheit und alle Realität dir unmittelbar gegenwärtig. Du beschreibst, indem du dich selbst als Ich setzest, zugleich die ganze Sphäre der Wahrheit, der Wahrheit, die nur durch dich und für dich Wahrheit ist. Alles ist nur im Ich und für das Ich. Im Ich hat die Philosophie ihr *Ἓν καὶ πᾶν* gefunden, nach dem sie bisher als dem höchsten Preise des Siegs gerungen hat. Auf meinem Ich ruht alles Dasein: mein Ich ist alles, in ihm und zu ihm ist alles, was ist: ich nehme mein Ich hinweg und alles, was ist, ist nichts.

Das absolute Ich fordert schlechthin, dass das endliche Ich ihm gleich werde, d. h. dass es alle Vielheit und allen Wechsel in sich schlechterdings zernichte. Was für das endliche, durch ein Nicht-Ich beschränkte, Ich, moralisches Gesetz ist, ist für das unendliche Naturgesetz, d. h. es ist zugleich mit und in seinem blossen Sein gegeben. Das unendliche Ich ist bloss insofern, als es sich selbst gleich, als es durch seine blosse Identität bestimmt ist, es soll nicht erst sein Sein bloss durch Identität mit sich selbst bestimmen. Das unendliche Ich also kennt gar kein Moralgesetz, und ist seiner Causalität nach bloss als absolute, sich selbst gleiche,

Macht bestimmt. Aber moralisches Gesetz, obgleich es bloss in Bezug auf Endlichkeit statt findet, hat doch selbst keinen Sinn und keine Bedeutung, wenn es nicht als Endzweck alles Strebens Unendlichkeit des Ichs und seine eigene Umwandlung in ein blosses Naturgesetz des Ichs aufstellt. Das moralische Gesetz im endlichen Wesen ist also vorerst Schema des Naturgesetzes, wodurch das Sein des Unendlichen bestimmt ist; was durch dieses als Seiend vorgestellt wird, muss jenes als Gefordert vorstellen. Da nun das höchste Gesetz, wodurch das Sein des unendlichen Ichs bestimmt ist, das Gesetz seiner Identität ist, so muss das Moralgesetz im endlichen Wesen diese Identität nicht als Seiend, sondern als Gefordert vorstellen, und das höchste Gesetz für das endliche Wesen ist demnach dieses: Sei absolut-identisch mit dir selbst. Dieses Gesetz lässt sich durch alle der Urform der Identität untergeordneten Formen verfolgen. Der Quantität nach ausgedrückt heisst es: sei schlechthin Eines. Der Qualität nach: setze alle Realität in dich, d. h. alle Realität dir gleich. Der Relation nach: sei von aller Relation, d. i. von aller Bedingtheit frei. Der Modalität nach: setze dich ausser aller Sphäre des Daseins, setze dich in die Sphäre des reinen absoluten Seins. Allein insofern dieses Gesetz auf ein moralisches Subjekt, d. h. auf ein durch Wechsel und Vielheit bedingtes Ich angewandt werden soll, widerstrebt dieses jener Form der Identität schlechthin, und das Gesetz wird nur durch einen neuen Schematismus anwendbar auf dasselbe. Dem moralischen Urgesetz des endlichen Ichs: sei identisch, widerstrebt nemlich das Naturgesetz desselben Ichs, kraft dessen es nicht identisch, d. h. Vielheit — nicht sein soll, sondern — ist. Dieser Widerstreit zwischen dem Moral- und zwischen dem Naturgesetz der Endlichkeit kann nur durch ein neues Schema, nämlich das des Hervorbringens in der Zeit, vermittelt werden, so dass nun jenes Gesetz, das auf eine Forderung des Seins geht, zu einer Forderung des Werdens wird. Das moralische Urgesetz, in seiner ganzen Versinnlichung ausgedrückt, lautet daher so: werde identisch, erhebe (in der Zeit) die subjektiven Formen deines Wesens zu der Form des Absoluten. Verfolgen wir dieses schematisirte Gesetz wiederum durch die untergeordneten Formen, so erhält man folgende Gesetze: Der Quantität nach: werde schlechthin Eines oder: erhebe die Vielheit in dir zur Einheit, d. h. werde eine in dir selbst beschlossene Totalität. Der Qualität nach: werde Realität schlechthin, oder: erhebe die Negation in dir zur Realität, d. h. gib dir eine Realität, die ins Unendliche fort (in der Zeit) nie

aufgehoben werden kann. Der Relation nach: werde absolut unbedingt, strebe nach absoluter Causalität oder: mache die passive Causalität in dir identisch mit der aktiven, d. h. bringe Wechselwirkung hervor, mache, dass, was passive Causalität in dir ist, zugleich aktive, und was aktive ist, passive werde. Der Modalität nach: strebe, dich in die Sphäre des absoluten Seins, unabhängig vom Zeitwechsel, zu setzen oder: werde ein nothwendiges Wesen, ein Wesen, das in aller Zeit beharrt.

Durch diesen Schematismus des moralischen Gesetzes wird die Idee von moralischem Fortschritt und zwar von Fortschritt ins Unendliche möglich. Das absolute Ich ist das einige Ewige, aber eben deswegen muss das endliche Ich, da es strebt, identisch mit ihm zu werden, auch nach reiner Ewigkeit streben, also, da es das, was im unendlichen Ich als Seiend gesetzt wird, in sich als Werdend ausdrückt, in sich selbst auch werdende, d. i. empirische Ewigkeit, unendliche Dauer setzen. Das letzte Ziel des endlichen Ichs ist also Erweiterung bis zur Identität mit dem Unendlichen. Im endlichen Ich ist Einheit des Bewusstseins, d. h. Persönlichkeit. Das unendliche Ich kennt gar kein Objekt; also auch kein Bewusstsein. Mithin kann das letzte Ziel alles Strebens auch als Erweiterung der Persönlichkeit zur Unendlichkeit, d. h. als Vernichtung derselben vorgestellt werden. Der letzte Endzweck des endlichen Ichs sowohl als des Nicht-Ichs, d. h. der Endzweck der Welt ist ihre Vernichtung, als einer Welt, d. h. als eines Inbegriffs von Endlichkeit (des endlichen Ichs und des Nicht-Ichs). Zu diesem Endzweck findet nur unendliche Annäherung statt — daher unendliche Fortdauer des Ichs, Unsterblichkeit.

Für das unendliche Ich würde, wenn es überhaupt Möglichkeit und Wirklichkeit für dasselbe gäbe, alle Möglichkeit Wirklichkeit, und alle Wirklichkeit Möglichkeit sein. Für das endliche Ich aber gibt es Möglichkeit und Wirklichkeit, mithin muss sein Streben in Bezug auf dieselbe so bestimmt werden, wie das Sein des unendlichen Ichs bestimmt wäre, wenn es mit Möglichkeit und Wirklichkeit zu thun hätte. Also soll das endliche Ich streben, alles, was in ihm möglich ist, wirklich, und was wirklich ist, möglich zu machen. Nur für das endliche Ich gibt es ein Sollen, d. h. praktische Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, weil nämlich das Handeln des endlichen Ichs nicht durch blosse Thesis (Gesetz des absoluten Seins), sondern durch Antithesis (Naturgesetz der Endlichkeit), und Synthesis (moralisches Gebot) bedingt ist. Also ist praktische Möglichkeit Angemessenheit der

Handlung zur praktischen Synthesis überhaupt, praktische Wirklichkeit Angemessenheit der Handlung zur bestimmten moralischen Synthesis, praktische Nothwendigkeit endlich Angemessenheit zu aller Synthesis. Dagegen beim absoluten Ich gar kein Sollen statt findet, weil, was dem endlichen Ich praktisches Gebot ist, jenem constitutives Gesetz sein muss.

Gibt es aber für das endliche Ich eine praktische Möglichkeit, d. h. ein Sollen, so ist diess schlechterdings nicht ohne den Begriff der Freiheit des empirischen Ichs denkbar. Die absolute Freiheit des absoluten Ichs realisirt sich schlechthin selbst, weil sie dieselbe Causalität des Ichs ist, mittelst welcher es sich schlechthin als Ich setzt. Das Ich ist aber nur insofern Ich, als es durch sich selbst, d. h. durch absolute Causalität gesetzt ist. Also setzt das Ich, indem es sich selbst setzt, zugleich seine absolute, unbedingte Causalität. Hingegen kann sich Freiheit des empirischen Ichs unmöglich selbst realisiren, denn das empirische Ich, als solches, existirt nicht durch sich selbst, durch eigene freie Causalität. Auch könnte diese Freiheit des empirischen Ichs nicht, wie die des absoluten Ichs, absolut sein, denn durch diese wird schlechthin und zwar blosse Realität des Ichs gesetzt, durch die Causalität jener aber soll erst die absolute Realität des Ichs hervorgebracht werden. Jene ist durch sich selbst, und absolut unendlich, diese empirisch unendlich, weil, eine absolute Realität hervorzubringen, eine empirisch unendliche Aufgabe ist. Jene ist schlechthin immanent, denn sie ist nur insofern, als das Ich reines Ich, und nicht genöthigt ist, aus sich selbst herauszugehen, diese ist nur als transscendentale Freiheit bestimmbar, d. h. als Freiheit, die nur in Bezug auf Objekte, obgleich nicht durch sie wirklich ist.

Dass das empirische Ich Ich ist, verdankt es derselben absoluten Causalität, durch welche das absolute Ich Ich ist: den Objekten aber verdankt es nichts als seine Schranken und die Endlichkeit seiner Causalität. Also ist die Causalität des empirischen Ichs von der des absoluten schlechterdings nicht dem Princip (der Qualität), sondern nur der Quantität nach verschieden. Dass sie Causalität durch Freiheit ist, verdankt sie ihrer Identität mit der absoluten, dass sie transscendentale (empirische) Freiheit ist, nur ihrer Endlichkeit; sie ist also im Princip, von dem sie ausgeht, absolute Freiheit, und wird nur erst, wenn sie auf ihre Schranken stösst, transscendental, d. h. Freiheit eines empirischen Ichs.

Diese Freiheit des empirischen Ichs ist nur durch ihre Identität mit der absoluten begreiflich. Da sie aber nur durch die ab-

solute Causalität möglich ist, so ist sie im empirischen Ich nur durch irgend ein Faktum realisirbar, durch welches sie als identisch mit der absoluten gesetzt wird. Wenn aber die Objekte selbst nur durch das absolute Ich (als dem Inbegriff aller Realität) Realität erhalten und daher nur in und mit dem empirischen Ich existiren, so ist jede Causalität des empirischen Ichs (dessen Causalität überhaupt nur durch die Causalität des Unendlichen möglich, und von dieser nicht der Qualität, sondern nur der Quantität nach verschieden ist) zugleich eine Causalität der Objekte, ihre Realität gleichfalls nur dem Inbegriff aller Realität, dem Ich, zu verdanken. Dadurch erhalten wir ein Princip prästabilirter Harmonie, das aber bloss immanent, und nur im absoluten Ich bestimmt ist. Weil nämlich nur in der Causalität des absoluten Ichs eine Causalität des empirischen möglich ist, und die Objekte gleichfalls ihre Realität nur durch die absolute Realität des Ichs erhalten, so ist das absolute Ich das gemeinschaftliche Centrum, in welchem das Princip ihrer Harmonie liegt. Denn die Causalität der Objekte harmonirt mit der Causalität des empirischen Ichs nur desswegen, weil sie nur in und mit dem empirischen Ich existiren, dass sie aber nur in und mit dem empirischen Ich existiren, kommt blos daher, dass beide, die Objekte und das empirische Ich, ihre Realität nur der unendlichen Realität des absoluten Ichs verdanken.

Wenn es für das absolute Ich kein Sollen gibt, so würde, wenn das Endliche jemals seine ganze Aufgabe lösen könnte, das Freiheitsgesetz (das Sollen) die Form eines Naturgesetzes (des Seins) erhalten, und umgekehrt, da das Gesetz seines Seins nur durch Freiheit constitutiv geworden wäre, dieses Gesetz selbst zugleich ein Gesetz der Freiheit sein. Also ist das Letzte, worauf alle Philosophie hinführt, kein objektives, sondern ein immanentes Princip prästabilirter Harmonie, in welchem Freiheit und Natur identisch sind, und dieses Princip ist nichts anders, als das absolute Ich, von dem alle Philosophie ausging.

In der neuen Deduktion des Naturrechts vom Jahre 1795 treffen wir unverändert denselben Standpunkt, der hier nur nach einer besonderen Seite hin weiter entwickelt wird. Für unseren Zweck wird es genügen, Folgendes aus dieser Abhandlung hervorzuheben.

»Was ich theoretisch nicht realisiren kann, soll ich praktisch realisiren. Nun ist das Unbedingte, dem die Vernunft entgegenstrebt, durch theoretische Vernunft unerreichbar, denn es kann nie Objekt für mich werden. Indem ich es als Objekt festhalten will, tritt es in die Schranken der Bedingtheit zurück. Was Objekt für

mich ist, kann mir erscheinen; sobald es mehr als Erscheinung für mich ist, ist meine Freiheit vernichtet.

Soll ich das Unbedingte realisiren, so muss es aufhören, Objekt für mich zu sein. Ich muss das Letzte, das allem Existirenden zu Grunde liegt, das absolute Sein, das in jedem Dasein sich offenbart, als identisch mit mir selbst, mit dem Letzten, Unveränderlichen in mir denken.

Sei! im höchsten Sinne des Wortes; höre auf, selbst Erscheinung zu sein; strebe, ein Wesen an sich zu werden! — Diess ist die höchste Forderung aller praktischen Philosophie.

Bist du ein Wesen an sich, so kann keine entgegenstehende Macht deinen Zustand verändern, keine deine Freiheit beschränken. Strebe daher, um ein Wesen an sich zu werden, absolut-frei zu sein, strebe, jede heteronomische Macht deiner Autonomie zu unterwerfen, strebe, durch Freiheit deine Freiheit zur absoluten, unbeschränkten Macht zu erweitern.

Dieses Gebot ist unbedingt, weil es ein Unbedingtes fordert. Also muss auch das Streben, das es fordert, unbedingt, d. h. nur von sich selbst abhängig, und durch kein fremdes Gesetz bestimmbar sein.

Soll mein Streben schlechterdings durch kein fremdes Gesetz bestimmbar sein, so muss umgekehrt alles, was meinem Streben entgegengesetzt ist, durch mein Streben schlechthin bestimmt werden. Indem ich mich als freies Wesen ankündige, kündige ich mich an als ein Wesen, das alles Widerstrebende bestimmt, selbst aber durch nichts bestimmbar ist.

Ich herrsche über die Welt der Objekte; auch in ihr offenbart sich keine andre, als meine Causalität. Nur dem unveränderlichen Selbst kommt Autonomie zu, alles, was nicht dieses Selbst ist — alles was Objekt werden kann — ist heteronomisch, ist Erscheinung für mich. Die ganze Welt ist mein moralisches Eigenthum.

Wo meine physische Macht hinreicht, gebe ich allem Existirenden meine Form, dringe ihr meine Zwecke auf, gebrauche es als Mittel meines unbeschränkten Willens. Wo meine physische Macht nicht hinreicht, ist nur physischer Widerstand; es kann keinen moralischen für mich in der Natur geben.

Wo meine physische Macht Widerstand findet, ist Natur. Ich erkenne die Uebermacht der Natur über meine physische Kraft; ich beuge mich vor ihr als Sinnenwesen, ich kann nicht weiter. Wo meine moralische Macht Widerstand findet, kann nicht mehr

Natur sein. Schauernd stehe ich still. Hier ist Menschheit! ruft es mir entgegen, ich darf nicht weiter.

Meine Freiheit kann in ihrer Uneingeschränktheit nur als eine Macht gedacht werden, die jede entgegenstrebende Causalität aufhebt. Wo sie also aufhört uneingeschränkt zu sein, muss ihr eine andere unbedingte Causalität gegenüber stehen. Indem ich meine Freiheit beschränkt fühle, erkenne ich, dass ich nicht allein bin in der moralischen Welt, und mannichfaltige Erfahrungen beschränkter Freiheit lehren mich, dass ich in einem Reich moralischer Wesen bin, denen allen dieselbe unbeschränkte Freiheit zukommt.

Diese Causalität ist eben desswegen unbeschränkt, weil sie nirgends ihr Ziel vor sich hat, weil ihr Ziel nirgends objektiv bestimmt ist. Sie geht auf Unbedingtheit, aber sie setzt diese nicht voraus, sondern strebt nur, sie durch eine unendliche Handlung zu realisiren. Ihr letztes Ziel ist nicht objektiv, also nicht empirisch. Aber weil sie nur in einer unendlichen Zeitreihe ihm entgegenstrebt, ist ihr Streben empirisch. Obgleich das letzte Ziel aller moralischen Wesen intellektuell und also identisch ist, ist doch ihr Streben, als ein empirisches Streben, nicht identisch. Hätten alle moralischen Wesen das höchste Ziel erreicht, so wäre ihre Causalität Eine und dieselbe, kein Widerstreit, sondern absolute Uebereinstimmung.

Das Problem aller Ethik ist, die Freiheit des Individuums durch die allgemeine Freiheit, den individuellen Willen durch den allgemeinen zu erhalten oder den empirischen Willen aller und den empirischen Willen des Individuums übereinstimmend zu machen.

Nur indem ich den Willen überhaupt als ursprünglich absolut denke, kann ich den Willen aller übrigen als auf die Bedingung des meinigen, und den meinigen als auf die Bedingung des Willens aller übrigen eingeschränkt denken. Also setzt selbst die Einschränkung des individuellen Willens durch den allgemeinen Willen die ursprüngliche Uneingeschränktheit des Willens voraus. Nur indem ich meinen Willen auf die Bedingung des Willens aller übrigen und den Willen aller übrigen auf die Bedingung des meinigen einschränke, kann ich den Willen überhaupt als absolut denken, und das Problem des absoluten Willens, so wie es die Moral aufstellt, löst sich in der Ethik durch allgemeine Uebereinstimmung des Willens aller Individuen. Die Rechtswissenschaft löst das Problem des Willens dadurch, dass sie den allgemeinen Willen mit dem individuellen identisch macht. Hätten je beide

ihre Aufgabe vollkommen gelöst, so würden sie als entgegengesetzte Wissenschaften aufhören.

Die in demselben Jahre (1795) erschienenen Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kriticismus nehmen den gleichen Standpunkt wie die beiden vorhergehenden Schriften ein.

Mit gleicher Bestimmtheit, aber noch grösserer Schärfe, wird hier Gott als unpersönliches Wesen gefasst. Wir heben folgende Hauptgedanken aus:

»Der Gedanke, mich der Welt entgegenzustellen, hat nichts Grosses mehr für mich, wenn ich ein höheres Wesen zwischen sie und mich stelle, wenn ein Hüter der Welt nöthig ist, um sie in ihren Schranken zu halten. Jene Idee eines moralischen Gottes hat schlechterdings keine ästhetische Seite; aber sie hat nicht einmal eine philosophische Seite; sie enthält nicht nur nichts Erhabenes, sondern sie enthält überhaupt nichts, sie ist so leer, als jede andere anthropomorphistische Vorstellung. Sie nimmt mit der einen Hand, was sie mit der andern gegeben hat, und möchte auf der einen Seite geben, was sie auf der andern entreissen möchte; sie will der Schwäche und der Stärke, der moralischen Verzagtheit und der moralischen Selbstmacht zugleich huldigen. Sie will einen Gott. Dadurch gewinnt sie nichts gegen den Dogmatismus. Sie kann die Welt nicht durch ihn einschränken, ohne ihm selbst zu geben, was sie der Welt nimmt; statt dass ich die Welt fürchtete, muss ich nun Gott fürchten.

Das Unterscheidende des Kriticismus liegt also nicht in der Idee eine Gottes, sondern in der Idee eines unter moralischen Gesetzen gedachten Gottes. Woher habt ihr nun aber jene Idee von Gott, die ihr doch vorher haben müsset, ehe ihr die Idee eines moralischen Gottes haben könnet? Der Idee von Gott könnet ihr also doch nicht los werden. Wie seid ihr denn nun gerade durch praktische Forderungen auf diese Idee gekommen? Der Grund wird doch wohl nicht in den Zauberworten: praktisches Bedürfniss, praktischer Glaube liegen? Denn ein Bedürfniss, so dringend es auch sei, kann doch das Unmögliche nicht möglich machen.

Um ein absolutes Objekt auch nur glauben zu können, müsste ich mich selbst zuvor als glaubendes Subjekt aufgehoben haben.

Was einmal gilt, gilt rückwärts so gut, als vorwärts. Glaube also immerhin an eine absolute Causalität ausser dir, aber erlaube mir auch, rückwärts zu schliessen, dass es für eine absolute Causalität kein Moralgesetz gebe, dass die Gottheit nicht die Schuld deiner Vernunftschwäche tragen, und, weil du nur durch das Moralgesetz zu ihr gelangen konntest, desswegen selbst auch nur mit

diesem Maasse gemessen, nur unter diesen Schranken gedacht werden könne.

Es ist Zeit, der bessern Menschheit die Freiheit der Geister zu verkünden, und nicht länger zu dulden, dass sie den Verlust ihrer Fesseln beweine.

Hätten wir bloss mit dem Absoluten zu thun, so wäre niemals ein Streit verschiedener Systeme entstanden. Nur dadurch, dass wir aus dem Absoluten heraustreten, entsteht der Widerstreit gegen dasselbe, und nur durch diesen ursprünglichen Widerstreit im menschlichen Geiste selbst der Streit der Philosophen. Gelänge es irgend einmal — nicht dem Philosophen, sondern — dem Menschen, dieses Gebiet verlassen zu können, in das er durch Heraustreten aus dem Absoluten gerathen ist, so würde alle Philosophie und jenes Gebiet selbst aufhören. Denn es entsteht nur durch jenen Widerstreit, und hat nur so lange Realität, als dieser fortdauert. Wem es also zuerst darum zu thun ist, den Streit der Philosophen zu schlichten, der muss gerade von dem Punkt ausgehen, von dem der Streit der Philosophie selbst, oder, was eben so viel ist, der ursprüngliche Widerstreit im menschlichen Geiste, ausging. Dieser Punkt aber ist kein andrer, als das Heraustreten aus dem Absoluten; denn über das Absolute würden wir alle einig sein, wenn wir seine Sphäre niemals verliessen; und träten wir nie aus demselben, so hätten wir kein andres Gebiet zum Streiten. Der Streit der Philosophen betrifft also nicht das Sein des Absoluten überhaupt, weil über das Absolute selbst, als solches, kein Streit möglich ist. Denn im Gebiete des Absoluten selbst gelten keine andre als bloss analytische Sätze, hier wird kein anderes Gesetz, als das der Identität befolgt, hier haben wir mit keinen Beweisen, sondern nur mit Analysen, nicht mit mittelbarer Erkenntniss, sondern nur mit unmittelbarem Wissen zu thun.

Kein Satz kann seiner Natur nach grundloser sein, als der, der ein Absolutes im menschlichen Wissen behauptet. Denn eben, weil er ein Absolutes behauptet, kann von ihm selbst weiter kein Grund angegeben werden. Sobald wir in das Gebiet der Beweise treten, treten wir auch in das Gebiet des Bedingten, und umgekehrt, so wie wir ins Gebiet des Bedingten treten, treten wir auch in das Gebiet der philosophischen Probleme.

Unbegreiflich beinahe scheint es, dass man bei der Kritik der Beweise für das Dasein Gottes so lange die einfache, begreifliche Wahrheit übersehen konnte, dass vom Dasein Gottes nur ein ontologischer Beweis möglich ist. Denn, wenn ein Gott ist, so kann er nur sein, weil er ist. Seine Existenz und sein Wesen

müssen identisch sein. Eben desswegen aber, weil man den Beweis für das Sein Gottes nur aus diesem Sein führen kann, ist dieser Beweis des Dogmatismus im eigentlichen Sinne kein Beweis, und der Satz: Es ist ein Gott, der unbewiesenste, unbeweisbarste, grundloseste Satz, so grundlos, als der oberste Grundsatz des Kriticismus: Ich bin!

Aber noch unerträglicher wird dem denkenden Kopfe das Gerede von Beweisen des Daseins Gottes.

Der Grund solcher im höchsten — denkbaren Grade unphilosophischer Versuche lag in der Unfähigkeit zu abstrahiren. Man dachte sich Gottes Sein nicht als das absolute Sein, sondern als ein Dasein, das nicht durch sich selbst, sondern nur insofern absolut ist, als man über ihm kein höheres weiss. Auffallend genug ist es, dass die Sprache schon so genau zwischen dem Wirklichen (Wirkenden), dem Daseienden (das in Raum und Zeit ist) und dem Seienden (das von aller Zeitbedingung unabhängig, durch sich selbst, ist) unterschieden hat.

Das Hauptgeschäft aller Philosophie besteht in Lösung des Problems vom Dasein der Welt: an dieser Lösung haben alle Philosophen gearbeitet. Wer den Geist einer Philosophie beschwören will, muss ihn hier beschwören.

Als Lessing Jakobi'n fragte, was er für den Geist des Spinozismus halte, erwiderte dieser: das ist wohl kein andrer, als das uralte a nihilo nihil fit, welches Spinoza nach abgezogeneren Begriffen, als die philosophirenden Kabbalisten und andre vor ihm, in Betrachtung zog. Nach diesen abgezogeneren Begriffen fand er, dass durch ein jedes Entstehen im Unendlichen, mit was für Bildern und für Worten man ihm auch aufzuhelfen suche, ein Etwas aus dem Nichts gesetzt werde. »Er verwarf also jeden Uebergang des Unendlichen zum Endlichen,« überhaupt alle causas transitorias, und setzte an die Stelle des emanirenden ein immanentes Princip, eine inwohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche mit all ihren Folgen zusammengenommen nur Eins und Dasselbe wäre. — Ich glaube nicht, dass der Geist des Spinozismus besser gefesselt werden konnte. Aber ich glaube, dass eben jener Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen das Problem aller Philosophie, nicht nur eines einzelnen Systems ist; ja, sogar dass Spinoza's Lösung die einzig mögliche Lösung, aber dass die Deutung, die sie durch sein System erhalten musste, nur diesem angehören kann, und dass ein andres System auch eine andere Deutung für sie aufbewahrt.

Die Philosophie kann zwar vom Unendlichen nicht zum End-

lichen, aber umgekehrt vom Endlichen zum Unendlichen übergehen. Das Streben, keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen zuzulassen, wird eben dadurch zum verbindenden Mittelglied beider, auch für die menschliche Erkenntniss. Damit es keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen gebe, soll dem Endlichen selbst die Tendenz zum Unendlichen beiwohnen, das ewige Streben, im Unendlichen sich zu verlieren.

Es soll kein Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen statt finden, ist die Forderung aller Philosophie. Spinoza deutete sie nur seinem Principe gemäss; das Endliche sollte vom Unendlichen nur durch seine Schranken verschieden, alles Existirende sollte nur Modification desselben Unendlichen sein: also sollte auch kein Uebergang, kein Widerstreit, sondern nur die Forderung statt finden, dass das Endliche strebe, identisch zu werden mit dem Unendlichen, und in der Unendlichkeit des absoluten Objekts unterzugehen.

Allein das Subjekt, als solches, kann sich nicht selbst vernichten, denn, um sich vernichten zu können, müsste es seine eigne Vernichtung überleben.

Uns allen nämlich wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser Innerstes, von allem, was von aussenher hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen, und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen. Diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben. Diese Anschauung zuerst überzeugt uns, dass irgend ein Etwas im eigentlichen Sinne ist, während alles Uebrige nur erscheint, worauf wir jenes Wort übertragen. Sie unterscheidet sich von jeder sinnlichen Anschauung dadurch, dass sie nur durch Freiheit hervorgebracht und jedem Andern fremd und unbekannt ist, dessen Freiheit, von der eindringenden Macht der Objekte überwältigt, kaum zur Hervorbringung des Bewusstseins hinreicht. Doch gibt es auch für diejenigen, die diese Freiheit der Selbstanschauung nicht besitzen, wenigstens Annäherung zu ihr, mittelbare Erfahrungen, durch welche sie ihr Dasein ahnen lässt. Diese intellektuelle Anschauung tritt dann ein, wo wir für uns selbst aufhören Objekt zu sein, wo, in sich selbst zurückgezogen, das anschauende Selbst mit dem angeschauten identisch ist. In diesem Moment der Anschauung schwindet für uns Zeit und Dauer dahin: nicht wir sind in der Zeit, sondern die Zeit oder vielmehr die reine Ewigkeit ist in uns. Das Höchste, wozu sich unsere Ideen erheben können, ist offenbar ein

Wesen, das schlechthin selbstgenugsam, nur seines eignen Seins geniesst und absolut frei nur seinem Sein gemäss handelt und dessen einiges Gesetz sein eignes Wesen ist.

Alles, was nicht aus unserm reinen Sein, aus unserm absoluten Wesen, erklärbar ist, ist durch Passivität bestimmt. So wie wir über uns selbst hinaustreten, versetzen wir uns in leidenden Zustand. Vernunft ist aber nicht aus unserm absoluten Sein, sondern nur durch Einschränkung des Absoluten in uns begreiflich. Noch weniger ist im Absoluten ein Moralgesetz denkbar. Wo absolute Freiheit ist, ist absolute Seligkeit und umgekehrt. Aber mit absoluter Freiheit ist auch kein Selbstbewusstsein mehr denkbar. Eine Thätigkeit, für die es kein Objekt, keinen Widerstand mehr gibt, kehrt niemals in sich selbst zurück. Nur durch Rückkehr zu sich selbst entsteht Bewusstsein. Nur beschränkte Realität ist Wirklichkeit für uns.

Wer über Idealismus und Realismus nachgedacht hat, fand von selbst, dass beide nur in der Annäherung zum Absoluten statt finden konnten, dass sie aber beide im Absoluten vereinigt, d. h. als widersprechende Systeme aufhören müssen.

Wer über Freiheit und Nothwendigkeit nachgedacht hat, fand von selbst, dass diese Principien im Absoluten vereinigt sein müssen. Absolute Freiheit und absolute Nothwendigkeit sind identisch.

Dogmatismus und Kriticismus können sich nur in der Annäherung zum letzten Ziele als widersprechende Systeme behaupten. Eben desswegen muss der Kriticismus das letzte Ziel nur als Gegenstand einer unendlichen Aufgabe betrachten.

Die Vernunft muss entweder auf eine objektive intelligible Welt, oder auf subjektive Persönlichkeit, auf ein absolutes Objekt, oder auf ein absolutes Subjekt — auf Freiheit des Willens — Verzicht thun. Ist diese Antithese einmal bestimmt aufgestellt, so fordert das Interesse der Vernunft auch, mit der grössten Sorgfalt zu wachen, dass nicht die Sophistereien der moralischen Trägheit über sie einen neuen Schleier ziehen, der die Menschheit betrügen könne. Es ist Pflicht, die ganze Täuschung aufzudecken, und zu zeigen, dass jeder Versuch, sie der Vernunft erträglich zu machen, nur durch neue Täuschungen gelingen kann, welche die Vernunft in einer beharrlichen Unwissenheit erhalten, und ihr den letzten Abgrund verbergen, in den sich der Dogmatismus, sobald er auf die letzte grosse Frage (Sein oder Nichtsein) vordringt, unvermeidlich stürzen muss.

Was ist demnach wichtiger für unser Zeitalter, als dass man diese Resultate des Dogmatismus nicht mehr bemäntle. Hierin

allein liegt die letzte Hoffnung zur Rettung der Menschheit, die, nachdem sie so lange alle Fesseln des Aberglaubens getragen hat, endlich einmal das, was sie in der objektiven Welt suchte, in sich selbst finden dürfte, um damit von ihrer grenzenlosen Ausschweifung in eine fremde Welt zu ihrer eignen, von der Selbstlosigkeit zur Selbstheit, von der Schwärmerei der Vernunft zur Freiheit des Willens zurückzukehren.

Nicht klagen wollen wir, sondern froh sein, dass wir das Geheimniss unseres Geistes erforscht haben, kraft dessen der Gerechte von selbst frei wird, während der Ungerechte von selbst vor der Gerechtigkeit zittert, die er in sich nicht fand, und die er eben desswegen in eine andere Welt, in die Hände eines strafenden Richters, übergeben musste.«

Mit gleicher Entschiedenheit sehen wir Schelling denselben Standpunkt in den Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1796 und 1797 behaupten.

Immer an Kant anknüpfend sucht Schelling zunächst hier zu zeigen, dass es im Geiste der Kantischen Lehre liege und aus ihr folge, dass das Objekt nicht Etwas sei, was uns von Aussen, als ein solches, gegeben sei, sondern nur ein Produkt der ursprünglichen geistigen Selbstthätigkeit, die aus entgegengesetzten Thätigkeiten ein drittes Gemeinschaftliches schaffe und hervorbringe. Wer Kant verstanden hätte, müsste einsehen, dass kein Ding wirklich sei, es sei denn, dass es ein Geist erkenne. Denn darin liege das Wesen der geistigen Natur, dass in ihrem Selbstbewusstsein ein ursprünglicher Streit sei, aus dem eine wirkliche Welt ausser ihr in der Anschauung (eine Schöpfung aus Nichts) hervorgehe. Und darum, ruft Schelling aus, ist keine Welt da, es sei denn, dass sie ein Geist erkenne, und umgekehrt kein Geist, ohne dass eine Welt ausser ihm da sei. Nur, fährt Schelling fort, durch die Handlungsweisen unseres Geistes ist und besteht die unendliche Welt, denn sie ist ja nichts Anderes, als unser schaffender Geist selbst in unendlichen Produktionen und Reproduktionen.

Die Natur war nie Etwas von ihren Gesetzen Verschiedenes. Sie besteht nur in dieser unabänderlichen Handlungsweise, oder vielmehr sie ist selbst nichts, als diese Eine ewige Handlungsweise. Aber weil man sich — ich weiss nicht welches speculative Ding von Natur denken kann, dem man eine von seinen Gesetzen unabhängige Existenz leiht, so betrachtet man diese Gesetze als solche, die ein Geist ausser der Welt ihr eingepflanzt habe. Viel-

mehr aber ist die Natur — selbst nach Kant — nur eine fortgehende Handlung des unendlichen Geistes, in welcher er erst zum Selbstbewusstsein kömmt, und durch welche er diesem Selbstbewusstsein Ausdehnung, Fortdauer, Continuität und Nothwendigkeit gibt.

Der gesunde Verstand hat nie Vorstellung und Ding getrennt, noch viel weniger beide entgegengesetzt. Im Zusammentreffen der Anschauung und des Begriffs, des Gegenstandes und der Vorstellung, lag von jeher des Menschen eigenes Bewusstsein und damit die feste unüberwindliche Ueberzeugung von einer wirklichen Welt. Der Idealismus zuerst (den Kant auf immer aus den Köpfen der Menschen verbannen wollte) hatte das Objekt von der Anschauung, den Gegenstand von der Vorstellung getrennt. Der Idealist in diesem Sinne ist einsam und verlassen mitten in der Welt, von Gespenstern überall umgeben. Für ihn gibt es nichts Unmittelbares, und die Anschauung selbst, in welcher Geist und Objekt zusammentreffen, ist ihm nichts als ein todter Gedanke, nichts Ursprüngliches, blosser Schein.

Das einzige Beispiel einer absoluten Identität der Vorstellung und des Gegenstandes finden wir in uns selbst. Was sich allein unmittelbar, und dadurch erst Alles Andere, erkennt und versteht, ist das Ich in uns. Ich bin ursprünglich nicht etwa für ein erkennendes Subjekt ausser mir, wie die Materie, sondern für mich selbst da, in mir ist die absolute Identität des Subjekts und des Objekts, des Erkennens und des Seins. Nur in der Selbstanschauung meines Geistes ist Identität von Vorstellung und Gegenstand.

Geist ist also, was nur sein eigenes Objekt ist. Der Geist soll Objekt sein für sich selbst, der doch nicht insofern ursprünglich Objekt ist, sondern absolutes Subjekt, für welches Alles (auch Er selbst) Objekt ist. Der Geist kann nur in seinem Handeln aufgefasst werden; er ist also nur im Werden, oder vielmehr er ist selbst nichts Anderes als ein ewiges Werden. Eben desshalb beginnt alle Philosophie mit That und Handlung. Der Geist wird nur Objekt durch sich selbst, durch sein eigenes Handeln. Weil der Geist nicht ursprünglich Objekt ist, kann er nicht ursprünglich seiner Natur nach endlich sein. Weil er aber nur insofern Geist ist, als er für sich selbst Objekt, d. h. insofern er endlich ist, so ist er weder unendlich, ohne endlich zu werden, noch kann er endlich werden (für sich selbst), ohne unendlich zu sein. Er ist also keines von beiden allein, sondern in ihm ist die ursprüngliche Vereinigung von Unendlichkeit und Endlichkeit. In dieser

absoluten Gleichzeitigkeit des Unendlichen und des Endlichen liegt das Wesen einer individuellen Natur (der Ichheit). Der Geist ist nur durch seine Richtung auf sich selbst, für sich da, dadurch, dass er sich selbst in seiner Thätigkeit beschränkt, der Geist ist selbst nichts Anderes, als diese Thätigkeit und diese Beschränkung, beide als gleichzeitig gedacht. Indem der Geist sich selbst beschränkt, ist er zugleich thätig und leidend, und weil ohne jene Handlung auch kein Bewusstsein unsrer Natur wäre, so muss jene absolute Vereinigung von Thätigkeit und Leiden Charakter der individuellen Natur sein. In uns ist keine Vorstellung möglich, ohne Leiden, aber ebenso wenig ohne Thätigkeit. Unser Sein und Wesen beruht auf dieser ursprünglichen Vereinigung von Thätigkeit und Leiden, und es gehört daher zu unserm Sein und Wesen, überhaupt vorzustellen, und, wie sich zeigen wird, auch dieses bestimmte Sein der Dinge vorzustellen. Weil alles Endliche nur durch entgegengesetzte Thätigkeiten begreiflich ist, wie diese ursprünglich nur in einem Geiste vereinigt sind, so folgt von selbst, dass alles äussere Dasein erst aus der geistigen Natur entspringt und hervorgeht.

Die Anschauung fasst thätig zusammen Thätigkeit und Leiden. Der Gegenstand der Anschauung ist also nichts Anderes, als der Geist selbst in seiner Thätigkeit und seinem Leiden. Der Geist aber, indem er sich selbst anschaut, kann sich nicht zugleich von sich selbst unterscheiden. Daher in der Anschauung die absolute Identität des Gegenstandes und der Vorstellung. Wir wissen aber, dass wir Gegenstand und Vorstellung unterscheiden können. Um Gegenstand und Vorstellung zu unterscheiden, müssen wir aus der Anschauung heraustreten. Dies können wir nicht anders, als inwiefern wir vom Produkt unserer Anschauung abstrahiren. Erst durch unser Abstrahiren wird das Produkt unseres Handelns Objekt.

Erst durch mein freies Handeln, insofern ihm ein Objekt entgegengesetzt ist, entsteht in mir Bewusstsein. Das Objekt ist jetzt da, sein Ursprung liegt für mich in der Vergangenheit, jenseits meines jetzigen Bewusstseins, es ist da, ohne mein Zuthun. Ich kann in der Abstraktion nicht frei handeln, ohne das Objekt mir entgegenzusetzen, d. h. ohne mich von ihm abhängig zu fühlen. Kein Bewusstsein des Objekts ohne Bewusstsein der Freiheit, kein Bewusstsein der Freiheit ohne Bewusstsein des Objekts. Wir sind uns des Begriffs nur im Gegensatz gegen die Anschauung, der Anschauung nur im Gegensatz gegen den Begriff bewusst.

Weil wir uns des Begriffs nur im Gegensatz gegen die Anschauung, der Anschauung nur im Gegensatze gegen den Begriff

bewusst werden, so erscheint uns der Begriff als abhängig von der Anschauung, die Anschauung als unabhängig vom Begriff, unerachtet beide ursprünglich (vor dem Bewusstsein) Eins und dasselbe sind. Der Begriff erscheint uns als ideal, die Anschauung als real, beides in Beziehung auf einander. In Wahrheit (auf dem höhern Standpunkt) ist ursprünglich zwischen Idealität und Realität kein Unterschied und unser Wissen ist also nicht zum Theil, sondern ganz und durchaus ideal und real zugleich.

Ursprünglich verstehen wir nur uns selbst; und weil es nur zwei consequente Systeme gibt, Eines, das die Materie zum Princip des Geistes, und das andere, welches den Geist zum Princip der Materie macht, so bleibt für uns, die wir uns selbst verstehen wollen, nichts Anderes übrig, als die Behauptung, dass nicht der Geist aus der Materie, sondern die Materie aus dem Geist geboren werde.

Die theoretische Philosophie soll die Realität des menschlichen Wissens erweisen. Alle Realität unserer Erkenntniss aber beruht vorerst darauf, dass es in ihr etwas gebe, das nicht durch Begriffe oder Schlüsse vermittelst der Seele unmittelbar gegenwärtig sei. Alles Denken und Schliessen setzt bereits eine Wirklichkeit voraus, die wir nicht erdacht noch erschlossen haben. Im Anerkennen dieser Wirklichkeit sind wir uns keiner Freiheit bewusst. Wir sind genöthigt sie anzuerkennen.

Alle Zuverlässigkeit unseres Wissens beruht auf der Unmittelbarkeit der Anschauung. Die Anschauung aber ist völlig thätig, eben desswegen produktiv und unmittelbar. Das vorstellende Wesen schaut eine innere Welt an. Dies ist nur möglich durch eine Thätigkeit, die sich selbst ihre Sphäre gibt, d. h. die in sich selbst zurückgeht. Keine Thätigkeit aber geht in sich selbst zurück, die nicht eben desswegen und zugleich nach Aussen ginge. Es gibt keine Sphäre ohne Begränzung, aber ebenso wenig Begränzung, ohne einen Raum, der begränzt wird.

Jene Eigenschaft der Seele also, wodurch sie einer Selbstanschauung, einer unmittelbaren Erkenntniss fähig wird, ist die Duplicität ihrer Tendenz nach Innen und Aussen. Indem beide Tendenzen in ihr gleichsam sich durchdringen, entsteht ein Produkt, gleichsam eine reale Construktion der Seele selbst.

Das Wesen des Geistes besteht in der Tendenz, sich selbst anzuschauen. Durch diese Tendenz begränzt der Geist sich selbst. Diese Tendenz ist unendlich und reproducirt ins Unendliche fort sich selbst.

Jenes gemeinschaftliche Produkt ist nothwendig ein endliches.

Vermöge seiner ursprünglichen Thätigkeit ist der Geist continuirlich bestrebt, das Unendliche zu erfüllen, vermöge der entgegengesetzten Thätigkeit, sich in diesem Bestreben selbst anzuschauen. Alle Handlungen des Geistes gehen also darauf, das Unendliche im Endlichen darzustellen. Das Ziel aller dieser Handlungen ist das Selbstbewusstsein und die Geschichte dieser Handlungen ist nichts Anderes, als die Geschichte des Selbstbewusstseins. Jede Handlung der Seele ist auch ein bestimmter Zustand der Seele. Die Geschichte des menschlichen Geistes wird also nichts Anderes sein, als die Geschichte der verschiedenen Zustände, durch welche hindurch er allmälig zur Anschauung seiner selbst, zum reinen Selbstbewusstsein, gelangt.

Keine Vorstellung ist in der Seele stehend, sondern, da sie nichts Anderes als eine Thätigkeit der Seele ist, continuirlich und gleichsam fliessend. Von selbst also bringt jede Vorstellung, d. h. jede nothwendige Thätigkeit der Seele, eine neue hervor. Es ist, als ob die Seele in jedem einzelnen Moment ein Unendliches darzustellen bestrebt wäre. Da sie diess nicht vermag, so strebt sie nothwendig über jede Gegenwart hinaus, um das Unendliche wenigstens successiv, in der Zeit, darzustellen. Die Seele bringt also unaufhörlich die Vorstellung eines Universums hervor, obgleich sie es in keinem einzelnen Momente darzustellen vermag. Dass die Succession unserer Vorstellungen endlos, der gegenwärtige Augenblick der zuverlässige Bürge des künftigen ist, verräth eine ursprüngliche Thätigkeit der Seele, die nach nichts so sehr bestrebt ist, als nach Erhaltung ihrer selber, woraus folgt, dass die Seele in sich selbst ihre Fortdauer und die Gewissheit ihrer Existenz trägt, dass sie also eine ununterdrückbare, sich selbst ins Unendliche wiederherstellende Thätigkeit ist.

Die Seele, deren produktive Thätigkeit unendlich ist, strebt unaufhörlich nach dem Wirklichen. Indem die Seele von Vorstellung zu Vorstellung fortgeht, gewinnt die Zeit Ausdehnung. Der Raum aber wird thätig begränzt. Solche Thätigkeit erscheint äusserlich als Bewegung. Also ist Bewegung dasjenige, was der innern Succession der Vorstellungen äusserlich entspricht, und da der innere Sinn nothwendig ein äusserer wird, so wird die Seele die Succession ihrer Vorstellungen ausser sich nothwendig als Bewegung anschauen. Thätig ist sie in dieser Succession nur, insofern sie producirt und durch dieses unendliche Produciren die Succession der Vorstellungen unterhält. Sie soll also sich selbst in ihrem Produciren, in ihrem selbstthätigen Uebergehen von Ursache zur Wirkung anschauen. Sie schaut sich aber überhaupt nicht an,

ohne sich in einem Objekt darzustellen. Sie wird also sich selbst als ein Objekt anschauen, in welchem produktive Kraft ist.

Insofern sie ihre eigenen Vorstellungen producirt, insofern ist sie von sich selbst wechselseitig Ursache und Wirkung. Sie wird sich also als ein Objekt anschauen, das von sich selbst wechselseitig Ursache und Wirkung ist, oder als eine sich selbst organisirende Natur.

Ist der menschliche Geist eine sich selbst organisirende Natur, so kommt nichts von aussen, mechanisch, in ihn hinein. Was in ihm ist, das hat er von Innen heraus, nach einem innern Princip sich angebildet. Alles strebt daher in ihm zum System, d. h. zur absoluten Zweckmässigkeit.

Im Zweckmässigen durchdringt sich Form und Materie, Begriff und Anschauung. Daher ist in jeder Organisation etwas Symbolisches. Da in unserem Geiste ein unendliches Bestreben ist, sich selbst zu organisiren, so muss auch in der äussern Welt eine allgemeine Tendenz zur Organisation sich offenbaren. Das Weltsystem ist eine Art von Organisation, das sich von einem gemeinschaftlichen Centrum aus gebildet hat. Es ist der allgemeine Geist der Natur, der allmälig die rohe Materie sich selbst anbildet. Vom Moosgeschlechte an, an dem kaum noch die Spur der Organisation sichtbar ist, bis zur veredelten Gestalt, die die Fesseln der Materie abgestreift zu haben scheint, herrscht Ein und derselbe Trieb, der nach Einem und demselben Ideal von Zweckmässigkeit zu arbeiten, ins Unendliche fort ein und dasselbe Urbild, die reine Form unseres Geistes, auszudrücken bestrebt ist.

Die Stufenfolge der Organisationen und der Uebergang von der unbelebten zur belebten Natur verräth deutlich eine produktive Kraft, die erst allmälig sich zur vollen Freiheit entwickelt.

Soll der menschliche Geist sich selbst als thätig in der Succession seiner Vorstellungen anschauen, so muss er sich als ein Objekt anschauen, das ein inneres Princip der Bewegung in sich selbst hat. Ein solches Wesen heisst lebendig. Es ist also nothwendig Leben in der Natur. So wie es eine Stufenfolge der Organisation gibt, so wird es auch eine Stufenfolge des Lebens geben. Nur allmälig nähert sich der Geist sich selbst an. Es ist nothwendig, dass er sich selbst äusserlich, und zwar als organisirte, belebte Materie erscheine. Denn nur das Leben ist das fühlbare Analogon des geistigen Seins.

Alles am Menschen trägt den Charakter der Freiheit. Er ist durchaus ein Wesen, das die todte Natur ihrer Vormundschaft entlassen, und der Gefahr seiner eignen (unter sich streitenden)

Kräfte überantwortet hat. Seine ganze Fortdauer ist eine immer wiederkehrende, immer neubestandene Gefahr, eine Gefahr, in die er sich durch eignen Impuls begibt, und aus der er sich selbst wieder rettet.

Aber der Geist soll nicht die belebende Materie, sondern er soll in der belebten Materie sich selbst anschauen. Er selbst aber unterscheidet sich nur durch sein Inneres, durch die Thätigkeit in seinen Vorstellungen. Also muss dieser Körper in jedem einzelnen Moment der getreue Abdruck seines innern Zustandes sein. Jede Vorstellung des Geistes wird sich im Körper gleichsam malen, jede innere Bewegung muss der Körper äusserlich nachahmen und gleichsam abbilden.

Wenn indess alle unsere Erkenntniss lediglich empirisch wäre, so würden wir nie aus der blossen Anschauung heraustreten. Ursprünglich aber ist unser Wissen blos empirisch. Dass wir das Objekt der Anschauung von ihr selbst, das Produkt von der Handlung, wodurch es entsteht, unterscheiden, muss daher eine spätere Handlung des Geistes sein. Nur einer frei in sich selbst zurückgehenden Thätigkeit schliesst sich die innere Welt auf. Wenn unsere Thätigkeit nicht aus sich herausginge, so würde sie auch nicht frei in sich zurückkehren. Erlösche alle Thätigkeit des Geistes in der Anschauung, so würden wir uns auch nicht einmal dieser Anschauung bewusst werden.

Es ist aber in uns eine Fähigkeit, die Handlung des Geistes in der Anschauung frei zu wiederholen, und das Nothwendige vom Zufälligen in derselben zu unterscheiden. Es ist also das Vermögen der Begriffe a priori, was uns fähig macht, den Zustand der blinden Anschauung zu verlassen. Diese Begriffe aber sind selbst nichts anders, als ursprüngliche Anschauungsweisen des Geistes. Als Begriffe sind sie daher nur da, insofern wir begreifen, d. h. insofern wir abstrahiren, also nicht uns angeboren. Nicht die Ideen sind der Seele, sondern sie ist sich selbst angeboren.

Der Begriff allein, der nur die nachgeahmte Anschauung ist, reicht allein noch nicht hin, ein reines Selbstbewusstsein des Geistes zu erklären. Auch dem Thier kann man Begriff und Anschauung nicht absprechen. Das Urtheil ist das Vorrecht vernünftiger Wesen. Durch das Urtheil erst wird das Produkt der Anschauung zu einem Objekt, das wir bestimmen. Aber das Urtheil selbst ist nichts Ursprüngliches.

Der Geist kann seines Handelns, als solchen, sich nicht bewusst werden, als inwiefern er über alles Objektive hinausstrebt. Jenseits aller Objekte findet der Geist nicht mehr, als sich selbst

Jene Handlung aber, wodurch der Geist vom Objekt sich losreisst, lässt sich nicht weiter erklären, als aus einer Selbstbestimmung des Geistes. Der Geist bestimmt sich selbst, diess zu thun, und indem er sich bestimmt, thut er es auch. Es ist ein Schwung, den der Geist sich selbst über alles Endliche hinaus gibt. Er vernichtet gleichsam für sich selbst alles Endliche, und nur in diesem schlechthin Positiven schaut er sich selbst an.

Jene Selbstbestimmung des Geistes heisst Wollen. Der Geist will, und er ist frei. Dass er will, dafür lässt sich kein weiterer Grund angeben. Denn eben desswegen, weil diese Handlung schlechthin geschieht, ist sie ein Wollen. Also wird der Geist nur im Wollen seines Handelns unmittelbar bewusst, und der Akt des Wollens überhaupt ist die höchste Bedingung des Selbstbewusstseins.

Der Geist ist ein ursprüngliches Wollen. Diess Wollen muss daher so unendlich sein, als er selbst. Der Geist will. Wollen aber findet nur im Gegensatz gegen das Wirkliche statt. Nur weil der Geist im Wirklichen sich befangen fühlt, verlangt er nach dem Idealischen. Das Wirkliche also ist so nothwendig und so ewig, als das Idealische, und der Geist ist durch sein eignes Wollen an die Objekte gefesselt. Ohne Freiheit des Wollens aber wäre nur in uns ein blindes Vorstellen und kein Bewusstsein unserer selbst in unserem Vorstellen.

Nur durch das stete Wollen des Geistes dauert die ganze objektive Welt fort. Nur die Freiheit unseres Wollens ist es, was das ganze System unserer Vorstellung trägt, und die Welt selbst besteht nur in der Expansion und Contraktion des Geistes.

Da durch das reine Wollen und Handeln des Geistes erst alle Zeit entsteht, so beweisst man dadurch auch das Zugleichsein aller Dinge in der Welt. In der ursprünglichen Handlung des Geistes schon liegt (unentwickelt) die Idee eines Universums; entwickelt und dargestellt wird sie erst durch eine unendliche Reihe von Handlungen.

Das System unseres Wissens kann nicht aus unserem Wissen erklärt werden, sondern setzt ein Princip voraus, das höher ist, denn unser Wissen und Erkennen. Was aber allein alles unser Erkennen übersteigt, ist das Vermögen der transscendentalen Freiheit oder des Wollens in uns. Denn als die Gränze alles unseres Wissens und Thuns ist es nothwendig auch das einzige Unbegreifliche, Unauflösliche, seiner Natur nach Grundloseste, Unbeweisbarste, eben desswegen aber Unmittelbarste und Evidenteste in unserem Wissen.

Die Quelle des Selbstbewusstseins ist also das Wollen. Im

allein liegt die letzte Hoffnung zur Rettung der Menschheit, die, nachdem sie so lange alle Fesseln des Aberglaubens getragen hat, endlich einmal das, was sie in der objektiven Welt suchte, in sich selbst finden dürfte, um damit von ihrer grenzenlosen Ausschweifung in eine fremde Welt zu ihrer eignen, von der Selbstlosigkeit zur Selbstheit, von der Schwärmerei der Vernunft zur Freiheit des Willens zurückzukehren.

Nicht klagen wollen wir, sondern froh sein, dass wir das Geheimniss unseres Geistes erforscht haben, kraft dessen der Gerechte von selbst frei wird, während der Ungerechte von selbst vor der Gerechtigkeit zittert, die er in sich nicht fand, und die er eben desswegen in eine andere Welt, in die Hände eines strafenden Richters, übergeben musste.«

Mit gleicher Entschiedenheit sehen wir Schelling denselben Standpunkt in den Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1796 und 1797 behaupten.

Immer an Kant anknüpfend sucht Schelling zunächst hier zu zeigen, dass es im Geiste der Kantischen Lehre liege und aus ihr folge, dass das Objekt nicht Etwas sei, was uns von Aussen, als ein solches, gegeben sei, sondern nur ein Produkt der ursprünglichen geistigen Selbstthätigkeit, die aus entgegengesetzten Thätigkeiten ein drittes Gemeinschaftliches schaffe und hervorbringe. Wer Kant verstanden hätte, müsste einsehen, dass kein Ding wirklich sei, es sei denn, dass es ein Geist erkenne. Denn darin liege das Wesen der geistigen Natur, dass in ihrem Selbstbewusstsein ein ursprünglicher Streit sei, aus dem eine wirkliche Welt ausser ihr in der Anschauung (eine Schöpfung aus Nichts) hervorgehe. Und darum, ruft Schelling aus, ist keine Welt da, es sei denn, dass sie ein Geist erkenne, und umgekehrt kein Geist, ohne dass eine Welt ausser ihm da sei. Nur, fährt Schelling fort, durch die Handlungsweisen unseres Geistes ist und besteht die unendliche Welt, denn sie ist ja nichts Anderes, als unser schaffender Geist selbst in unendlichen Produktionen und Reproduktionen.

Die Natur war nie Etwas von ihren Gesetzen Verschiedenes. Sie besteht nur in dieser unabänderlichen Handlungsweise, oder vielmehr sie ist selbst nichts, als diese Eine ewige Handlungsweise. Aber weil man sich — ich weiss nicht welches speculative Ding von Natur denken kann, dem man eine von seinen Gesetzen unabhängige Existenz leiht, so betrachtet man diese Gesetze als solche, die ein Geist ausser der Welt ihr eingepflanzt habe. Viel-

mehr aber ist die Natur — selbst nach Kant — nur eine fortgehende Handlung des unendlichen Geistes, in welcher er erst zum Selbstbewusstsein kömmt, und durch welche er diesem Selbstbewusstsein Ausdehnung, Fortdauer, Continuität und Nothwendigkeit gibt.

Der gesunde Verstand hat nie Vorstellung und Ding getrennt, noch viel weniger beide entgegengesetzt. Im Zusammentreffen der Anschauung und des Begriffs, des Gegenstandes und der Vorstellung, lag von jeher des Menschen eigenes Bewusstsein und damit die feste unüberwindliche Ueberzeugung von einer wirklichen Welt. Der Idealismus zuerst (den Kant auf immer aus den Köpfen der Menschen verbannen wollte) hatte das Objekt von der Anschauung, den Gegenstand von der Vorstellung getrennt. Der Idealist in diesem Sinne ist einsam und verlassen mitten in der Welt, von Gespenstern überall umgeben. Für ihn gibt es nichts Unmittelbares, und die Anschauung selbst, in welcher Geist und Objekt zusammentreffen, ist ihm nichts als ein todter Gedanke, nichts Ursprüngliches, blosser Schein.

Das einzige Beispiel einer absoluten Identität der Vorstellung und des Gegenstandes finden wir in uns selbst. Was sich allein unmittelbar, und dadurch erst Alles Andere, erkennt und versteht, ist das Ich in uns. Ich bin ursprünglich nicht etwa für ein erkennendes Subjekt ausser mir, wie die Materie, sondern für mich selbst da, in mir ist die absolute Identität des Subjekts und des Objekts, des Erkennens und des Seins. Nur in der Selbstanschauung meines Geistes ist Identität von Vorstellung und Gegenstand.

Geist ist also, was nur sein eigenes Objekt ist. Der Geist soll Objekt sein für sich selbst, der doch nicht insofern ursprünglich Objekt ist, sondern absolutes Subjekt, für welches Alles (auch Er selbst) Objekt ist. Der Geist kann nur in seinem Handeln aufgefasst werden; er ist also nur im Werden, oder vielmehr er ist selbst nichts Anderes als ein ewiges Werden. Eben desshalb beginnt alle Philosophie mit That und Handlung. Der Geist wird nur Objekt durch sich selbst, durch sein eigenes Handeln. Weil der Geist nicht ursprünglich Objekt ist, kann er nicht ursprünglich seiner Natur nach endlich sein. Weil er aber nur insofern Geist ist, als er für sich selbst Objekt, d. h. insofern er endlich ist, so ist er weder unendlich, ohne endlich zu werden, noch kann er endlich werden (für sich selbst), ohne unendlich zu sein. Er ist also keines von beiden allein, sondern in ihm ist die ursprüngliche Vereinigung von Unendlichkeit und Endlichkeit. In dieser

von nun an trennt er, was die Natur auf immer vereinigt hatte, trennt den Gegenstand von der Anschauung, den Begriff vom Bilde, endlich sich selbst von sich selbst, indem es sein eigenes Objekt wird. Aber diese Trennung ist nur Mittel, nicht Zweck. Denn der Mensch ist zum Handeln geboren. Je weniger er über sich selbst reflektirt, desto thätiger ist er. Seine edelste Thätigkeit ist die, die sich selbst nicht kennt. Sobald er sich selbst zum Objekt macht, handelt nicht mehr der ganze Mensch, er hat einen Theil seiner Thätigkeit aufgehoben, um über den andern reflektiren zu können. Der Mensch ist einer Welt gegenüber, die auf ihn Einfluss hat, ihre Macht ihn empfinden lässt, und auf die er zurückwirken kann, alle seine Kräfte zu üben. Zwischen ihm und der Welt muss also keine Kluft befestigt, zwischen beiden muss Berührung und Wechselwirkung möglich sein, denn nur so wird der Mensch zum Menschen.

Die blosse Speculation ist eine Geisteskrankheit des Menschen, ein Plagegeist. Sie macht jene Trennung zwischen dem Menschen und der Welt permanent. Ihr entgegen steht die gesunde Philosophie, die Speculation überhaupt als blosses Mittel betrachtet. Die Philosophie muss jene ursprüngliche Trennung voraussetzen, denn ohne sie hätten wir kein Bedürfniss zu philosophiren. Darum eignet sich diese Philosophie nur ein negatives Verdienst zu. Sie geht von jener ursprünglichen Trennung aus, um durch Freiheit wieder zu vereinigen, was im menschlichen Geiste ursprünglich und nothwendig vereinigt war, d. h. um jene Trennung für immer aufzuheben. Und da sie selbst nur durch jene Trennung nothwendig gemacht — selbst ein nothwendiges Uebel — eine Disciplin der verirrten Vernunft war — so arbeitet sie unaufhaltsam zu ihrer eigenen Vernichtung.

Wer zuerst fand, dass er sich selbst von äussern Dingen, dass er somit seine Vorstellungen von den Gegenständen, und umgekehrt, diese von jenen unterscheiden konnte, war der erste Philosoph. Durch die Frage: Wie entstehen Vorstellungen äusserer Dinge in uns? versetzen wir die Dinge ausser uns, setzen sie voraus als unabhängig von unseren Vorstellungen. Gleichwohl sollen zwischen ihnen und unsern Vorstellungen Zusammenhang sein. Nun kennen wir aber keinen realen Zusammenhang verschiedener Dinge, als den von Ursache und Wirkung. Also ist auch der erste Versuch der Philosophie der: Gegenstand und Vorstellung ins Verhältniss der Ursache und Wirkung zu setzen. Allein wir können weder die Dinge zu Wirkungen unserer Vorstellungen machen, denn

wir haben die Dinge ausdrücklich als unabhängig von uns gesetzt und fühlen uns abhängig von den Gegenständen, noch können wir die Dinge zu Ursachen unserer Vorstellungen machen, denn in diesem Falle würden die Dinge den Vorstellungen vorangehen, wodurch die Trennung zwischen beiden permanent würde.

Indem ich frage: Wie kommt es, dass ich vorstelle? erhebe ich mich selbst über die Vorstellung, ich werde durch diese Frage selbst zu einem Wesen, das in Ansehung alles Vorstellens sich ursprünglich frei fühlt, das die Vorstellung selbst, und den ganzen Zusammenhang seiner Vorstellungen unter sich erblickt. Durch diese Frage selbst werde ich ein Wesen, das, unabhängig von äusseren Dingen, ein Sein in sich selbst hat. Also trete ich mit dieser Frage selbst aus der Reihe meiner Vorstellungen heraus, sage mich los vom Zusammenhang mit den Dingen; trete auf einen Standpunkt, wo mich keine äussere Macht mehr erreicht, jetzt zuerst scheiden sich die zwei feindlichen Wesen, Geist und Materie. Beide versetze ich in verschiedene Welten, zwischen welchen kein Zusammenhang mehr möglich ist. Indem ich aus der Reihe meiner Vorstellungen trete, sind selbst Ursache und Wirkung Begriffe, die ich unter mir erblicke. Denn beide entstehen selbst nur in der nothwendigen Succession meiner Vorstellungen, von der ich mich losgesagt habe. Wie kann ich mich also diesen Begriffen selbst wieder unterwerfen, und Dinge ausser mir auf mich einwirken lassen?

Es ist gar nicht zu begreifen, wie Dinge auf mich (ein freies Wesen) wirken. Ich begreife nur, wie Dinge auf Dinge wirken. Insofern ich aber frei bin (und ich bin frei, indem ich mich über den Zusammenhang der Dinge erhebe und frage: wie dieser Zusammenhang selbst möglich geworden?) — bin ich gar kein Ding, kein Objekt mehr. Ich lebe in einer ganz eigenen Welt, bin ein Wesen, das nicht für andere Wesen, sondern für sich selbst da ist. In mir kann nur That und Handlung sein, von mir können nur Wirkungen ausgehen, es kann kein Leiden in mir sein, denn Leiden ist nur da, wo Wirkung und Gegenwirkung ist, und diese ist nur im Zusammenhang der Dinge, über den ich mich selbst erhoben habe.

Die Frage ist nicht, ob und wie jener Zusammenhang der Erscheinungen und die Reihe von Ursachen und Wirkungen, die wir Naturlauf nennen, ausser uns, sondern wie sie für uns wirklich geworden, wie jenes System und jener Zusammenhang der Erscheinungen, den Weg zu unserm Geiste gefunden, und wie sie

in unserer Vorstellung die Nothwendigkeit erlangt haben, mit welcher sie zu denken wir schlechthin genöthigt sind? Denn als unleugbare Thatsache wird vorausgesetzt, dass die Vorstellung einer Succession von Ursachen und Wirkungen ausser uns unserem Geiste so nothwendig ist, als ob sie zu seinem Sein und Wesen selbst gehöre. Diese Nothwendigkeit zu erklären, ist das Hauptproblem aller Philosophie.

Die Auflösung dieses Problems ist nur möglich, wenn es gelingt, aus der Natur unseres und insofern des endlichen Geistes überhaupt die Nothwendigkeit einer Succession seiner Vorstellungen abzuleiten, und damit diese Succession wahrhaft objektiv sei, die Dinge selbst zugleich mit dieser Aufeinanderfolge in ihm werden und entstehen zu lassen.

Unter allen bisherigen Systemen hat nur das Spinozische und Leibnizische dieses Problem zu lösen versucht.

Spinoza sah ein, dass in unserer Natur Ideales und Reales (Gedanke und Gegenstand) innigst vereinigt sind. Begriffe und Dinge, Gedanke und Ausdehnung waren ihm daher Eins und dasselbe, beides nur Modificationen Einer und derselben idealen Natur. Anstatt aber in die Tiefen seines Selbstbewustseins hinabzusteigen, und von dort aus dem Entstehen zweier Welten in uns — der idealen und der realen — zuzusehen, überflog er sich selbst; anstatt aus unserer Natur zu erklären, wie Endliches und Unendliches ursprünglich in uns vereinigt, wechselseitig aus einander hervorgehen, verlor er sich sogleich in der Idee eines Unendlichen ausser uns. In diesem Unendlichen entstanden, oder vielmehr waren ursprünglich — man wusste nicht woher — Affektionen und Modificationen, und mit diesen eine endlose Reihe endlicher Dinge, von mir — einem Gedanken des Unendlichen — mit Nothwendigkeit vorgestellt, weil die Dinge und meine Vorstellungen ursprünglich Eins und dasselbe waren. So war sein System das unverständlichste, das je existirt hat. Man muss dieses System in sich selbst aufgenommen, sich selbst an die Stelle seiner unendlichen Substanz gesetzt haben, um zu wissen, dass Unendliches und Endliches nicht ausser uns, sondern in uns — nicht entstehen, sondern — ursprünglich zugleich und ungetrennt da sind, und dass eben auf dieser ursprünglichen Vereinigung die Natur unseres Geistes und unser ganzes geistiges Dasein beruht. Denn wir kennen unmittelbar nur unser eigen Wesen, und nur wir selbst sind uns verständlich.

Das System des Leibniz geht vom Begriff der Individualität aus und kehrt darauf zurück. Im Begriff der Individualität ist

ursprünglich vereinigt das Positive nnd Negative, das Thätige und Leidende unserer Natur. Leibniz ging also weder vom Unendlichen zum Endlichen, noch vom Endlichen zum Unendlichen über, sondern beides war ihm auf einmal, durch eine und dieselbe Handlungsweise des Geistes, wirklich gemacht. Leibniz hielt allein für ursprünglich real- und an sich wirklich vorstellende Wesen. Aeussere Dinge waren ihm nicht wirklich an sich selbst, sondern nur wirklich — geworden durch die Vorstellungsweise geistiger Naturen. Mit der prästabilirten Harmonie, nach welcher dem Buchstaben nach eine höhere Hand erst uns so eingerichtet hätte, dass wir eine solche Welt und eine solche Ordnung der Erscheinungen vorzustellen genöthigt wären, kann Leibniz (dem Geiste seiner Lehre nach) nicht die Idee verbunden haben, die man gewöhnlich damit verbindet. Denn er behauptet ausdrücklich, kein Geist könne entstanden sein, d. h. auf einen Geist lassen sich Begriffe von Ursache und Wirkung gar nicht anwenden. Er ist also absoluter Selbstgrund seines Seins und Wissens, und dadurch, dass er überhaupt ist, ist er auch das, was er ist, d. h. ein Wesen, zu dessen Natur auch dieses bestimmte System von Vorstellungen äusserer Dinge gehört. Philosophie also ist nichts anders, als eine Naturlehre unseres Geistes. Von nun an ist aller Dogmatismus von Grund aus umgekekrt. Wir betrachten das System unserer Vorstellungen nicht in seinem Sein, sondern in seinem Werden. Die Philosophie wird praktisch, d. h. sie lässt die ganz nothwendige Reihe unserer Vorstellungen vor unsern Augen gleichsam entstehen und ablaufen. Von nun an ist zwischen Erfahrung und Speculation keine Trennung mehr. Das System der Natur ist zugleich das System unseres Geistes und jetzt erst, nachdem die grosse Synthesis vollendet ist, kehrt unser Wissen zur Analysis (zum Forschen und Versuchen) zurück.

Mechanismus allein ist bei weitem nicht das, was die Natur ausmacht. Sobald wir ins Gebiet der organischen Natur übertreten, hört für uns alle mechanische Verknüpfung von Ursache und Wirkung auf. Jedes organische Produkt besteht für sich selbst. Die Organisation producirt sich selbst, entspringt aus sich selbst, trägt also den Grund seines Daseins in sich selbst, ist von sich selbst Ursach und Wirkung. Das Ganze besteht nur in der Wechselwirkung der Theile. Also liegt jeder Organisation ein Begriff zu Grunde; denn wo nothwendige Beziehung des Ganzen auf Theile und der Theile auf ein Ganzes ist, ist Begriff. Aber dieser Begriff wohnt in ihr selbst. Sie konnte sich nicht organisiren, ohne schon

organisirt zu sein. Organisation bildet sich nur aus Organisation. Im organischen Produkt ist eben desswegen Form und Materie unzertrennlich. Jede Organisation ist ein Ganzes, ihre Einheit liegt in ihr selbst, diese Einheit ist eine Einheit des Begriffs und darum nur da in Bezug auf ein anscheinendes und reflektirendes Wesen und dessen Urtheil. Also ist die Organisation überhaupt nur in Bezug auf einen Geist vorstellbar. Aller Begriff von Zweckmässigkeit kann nur in einem Verstande entstehen und nur in Bezug auf einen solchen Verstand kann irgend ein Ding zweckmässig heissen. Die Annahme einer Uebertragung der Form von uns auf die Dinge, erklärt nichts, denn sie kann uns keine befriedigende Antwort geben auf die Frage: was denn die Dinge sind ohne die Form, die wir auf sie übertragen? und was die Form ist ohne die Dinge, auf welche wir sie übertragen.

Um jene Vereinigung von Begriff und Materie im Organismus zu begreifen, nehmt ihr einen höhern, göttlichen Verstand an, der seine Schöpfungen in Idealen entwarf und diesen Idealen gemäss die Natur hervorbrachte. Allein ein Wesen, in welchem der Begriff der That, der Entwurf der Ausführung vorangeht, kann nicht hervorbringen, kann nur Materie, die schon da ist, formen, bilden, kann der Materie nur von Aussen das Gepräge des Verstandes und der Zweckmässigkeit aufdrücken, was er hervorbringt, ist nicht in sich selbst, sondern nur in Bezug auf den Verstand des Künstlers, nicht ursprünglich und nothwendig, sondern zufälliger Weise zweckmässig.

Ihr nehmt also eure Zuflucht zum schöpferischen Vermögen einer Gottheit, aus welchem die wirklichen Dinge zugleich mit ihren Ideen entsprangen und hervorgingen. Ihr sahet ein, dass ihr das Wirkliche zugleich mit dem Zweckmässigen, das Zweckmässige zugleich mit dem Wirklichen entstehen lassen müsset, wenn ihr ausser euch etwas annehmen wollt, das in sich selbst und durch sich selbst zweckmässig ist. Allein lasst uns einen Augenblick annehmen, was ihr behauptet, lasst uns annehmen, es sei durch die Schöpferkraft einer Gottheit das ganze System der Natur und damit die ganze Mannichfaltigkeit zweckmässiger Produkte ausser uns entstanden; sind wir wirklich auch nur um Einen Schritt weiter als vorhin? und sehen wir uns nicht wieder auf demselben Punkte, von dem wir gleich anfangs ausgingen?

Die Frage habt ihr nicht beantwortet: Wie die Vorstellung zweckmässiger Produkte ausser mir in mich gekommen und wie ich genöthigt sei, diese Zweckmässigkeit, obgleich sie den Dingen nur in Bezug auf meinen Verstand zukommt, doch als ausser mir

wirklich und nothwendig zu denken? Denn sobald ihr die Naturdinge als ausser euch wirklich und somit als Werk eines Schöpfers betrachtet, kann in ihnen selbst keine Zweckmässigkeit wohnen, weil diese nur in Bezug auf euern Verstand gilt. Oder wollt ihr auch im Schöpfer der Dinge Begriffe von Zweck u. s. w. voraussetzen? Allein, sobald ihr dies thut, hört er auf Schöpfer zu sein, er wird bloss Künstler, er ist höchstens Baumeister der Natur; ihr zerstört aber alle Idee von Natur von Grund aus, sobald ihr die Zweckmässigkeit von aussen durch einen Uebergang aus dem Verstande irgend eines Wesens in sie kommen lasst. Sobald ihr also die Idee des Schöpfers endlich macht, hört er auf Schöpfer zu sein; erweitert ihr sie bis zur Unendlichkeit, so verlieren sich alle Begriffe von Zweckmässigkeit und Verstand, und es bleibt nur noch die Idee einer absoluten Macht übrig. Von nun an ist alles Endliche blosse Modification des Unendlichen. Aber ihr begreift eben so wenig, wie im Unendlichen überhaupt eine Modification möglich sei, als ihr begreift, wie diese Modificationen des Unendlichen, d. h. wie das ganze System endlicher Dinge in eine Vorstellung gekommen, oder, wie die Einheit der Dinge, die im unendlichen Wesen nur ontologisch sein kann, in eurem Verstande teleologisch geworden sei. Ihr könnt zwar versuchen, dies aus der eigenthümlichen Natur eines endlichen Geistes zu erklären. Allein wenn ihr das thut, so bedürft ihr des Unendlichen ausser euch nicht mehr. Ihr könnt von nun an Alles nur in eurem Geiste werden und entstehen lassen. Ihr müsst dann annehmen, dass in den Dingen ausser euch ein Geist herrsche, der dem euren analog ist. Denn nur in einem Geiste von schöpferischem Vermögen kann Begriff und Wirklichkeit, Ideales und Reales, so sich durchdringen und vereinigen, dass zwischen beiden keine Trennung möglich ist.

Diese Philosophie muss also annehmen, es gebe eine Stufenfolge des Lebens in der Natur. Der ganze Zauber, der das Problem vom Ursprung organisirter Körper umgibt, rührt daher, dass in diesen Dingen Nothwendigkeit und Zufälligkeit innigst vereinigt sind. Nothwendigkeit, weil ihr Dasein schon, nicht nur wie beim Kunstwerk ihre Form, zweckmässig ist; Zufälligkeit, weil diese Zweckmässigkeit doch nur für ein anschauendes und reflektirendes Wesen wirklich ist. Dadurch wurde der menschliche Geist frühzeitig auf die Idee einer sich selbst organisirenden Materie geführt, und weil Organisation nur in Bezug auf einen Geist vorstellbar ist, auf eine ursprüngliche Vereinigung des Geistes und der Materie in diesen Dingen. Er sah sich genöthigt, den Grund dieser

Dinge einerseits in der Natur selbst, andrerseits in einem über die Natur erhabnen Princip zu suchen. Daher gerieth er frühzeitig darauf, Geist und Natur als Eines zu denken. Hier trat es zuerst hervor aus seinem heiligen Dunkel, jenes idealische Wesen, in welchem er Begriff und That, Entwurf und Ausführung als Eines denkt. Hier zuerst überfiel den Menschen eine Ahnung seiner eignen Natur, in welcher Anschauung und Begriff, Form und Gegenstand, Ideales und Reales ursprünglich Eines und dasselbe ist.

Der gemeine Verstand glaubt nur da Leben zu sehen, wo freie Bewegung ist. Denn die Vermögen thierischer Organe setzen selbst ein impulsives Princip voraus, ohne welches das Thier unfähig wäre, Reizen von Aussen Reaktion entgegen zu setzen. Alle Vermögen der Organe reichen nicht hin, das Leben zu erklären. Auch die Zusammenstimmung aller dieser Bewegungen bewirkt nicht Leben. Dazu gehört ein höheres Princip, das alle einzelnen Bewegungen ordnet, zusammenfasst und so erst aus der Mannichfaltigkeit der Bewegungen ein Ganzes schafft. Also begegnen wir hier abermals jener absoluten Vereinigung von Natur und Freiheit in einem und demselben Wesen. Die belebte Organisation soll Produkt der Natur sein, aber in diesem Naturprodukt soll herrschen ein ordnender, zusammenfassender Geist; diese beiden Principien sollen in ihm gar nicht getrennt, sondern innigst vereinigt sein. In der Anschauung sollen sich beide gar nicht unterscheiden lassen; zwischen beiden soll kein Vor und kein Nach, sondern absolute Gleichzeitigkeit und Wechselwirkung statt finden. Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein. Hier also, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur ausser uns, muss sich das Problem, wie eine Natur ausser uns möglich sei, auflösen.

Begriffe sind nur Schattenrisse der Wirklichkeit. Sie entwirft ein dienstbares Vermögen, der Verstand, der erst dann eintritt, wann die Wirklichkeit schon da ist, der nur auffasst, begreift, festhält, was nur ein schöpferisches Vermögen hervorzubringen im Stande war. Weil der Verstand alles, was er thut, mit Bewusstsein thut, so wird unter seinen Händen alles — und die Wirklichkeit selbst — ideal. Der Mensch, dessen ganze Geisteskraft auf das Vermögen, sich Begriffe zu machen und Begriffe zu analysiren, zurückgekommen ist, kennt keine Realität, die blosse Frage darnach dünkt ihm Unsinn. Der blosse Begriff ist ein Wort ohne Bedeutung, ein Schall für das Ohr, ohne Sinn für den Geist. Alle Realität, die ihm zukommen kann, leiht ihm doch nur die Anschauung, die ihm voranging. Und desswegen kann und soll

im menschlichen Geist Begriff und Anschauung, Gedanke und Bild nie getrennt sein. Wenn unser ganzes Wissen auf Begriffen beruhte, so wäre keine Möglichkeit da, uns von irgend einer Realität zu überzeugen. Nichts aber ist für uns wirklich, als was uns, ohne alle Vermittlung durch Begriffe, ohne alles Bewusstsein unsrer Freiheit, unmittelbar gegeben ist. Nichts aber gelangt unmittelbar zu uns anders, als durch die Anschauung, und desswegen ist Anschauung das höchste in unserer Erkenntniss. Der Anschauung, sagt man, muss vorangehen ein Eindruck. Woher dieser Eindruck? Wie ist ein Eindruck auf uns möglich? Auch auf todte Masse, von der jener Ausdruck hergenommen ist, kann nicht gewirkt werden, es sei denn, dass sie zurückwirke. Aber auf mich soll nicht gewirkt werden, wie auf die todte Materie, sondern diese Wirkung soll zum Bewusstsein kommen. Ist dies, so muss der Eindruck nicht nur auf eine ursprüngliche Thätigkeit in mir geschehen, sondern diese Thätigkeit muss auch nach dem Eindruck noch frei bleiben, um ihn zum Bewusstsein erheben zu können. Nur einer freien Thätigkeit in mir gegenüber nimmt, was frei auf mich wirkt, die Eigenschaften der Wirklichkeit an; nur an der ursprünglichen Kraft meines Ichs bricht sich die Kraft einer Aussenwelt. Aber umgekehrt auch wird die ursprüngliche Thätigkeit in mir erst am Objekt zum Denken, zum selbstbewussten Vorstellen. Mit dem ersten Bewusstsein einer Aussenwelt ist auch das Bewusstsein meiner selbst da, und umgekehrt, mit dem ersten Moment meines Selbstbewusstseins thut sich die wirkliche Welt vor mir auf. Der Glaube an die Wirklichkeit ausser mir entsteht und wächst mit dem Glauben an mich selbst. In den höchsten Momenten der Anschauung, des Erkennens und des Genusses ist Thätigkeit und Leiden in vollster Wechselwirkung; denn dass ich leide, weiss ich nur dadurch, dass ich thätig bin, und dass ich thätig bin nur dadurch, dass ich leide. Je thätiger der Geist, desto höher der Sinn, und umgekehrt, je dumpfer der Sinn, desto niedergedrückter der Geist. Wer anders ist, schaut auch anders an, und wer anders anschaut, ist auch anders. Der freie Mensch allein weiss, dass eine Welt ausser ihm ist, dem andern ist sie nichts, als ein Traum, aus dem er niemals erwacht. Allem Denken und Vorstellen in uns geht also nothwendig voran eine ursprüngliche Thätigkeit, die, weil sie allem Denken vorangeht, insofern schlechthin — unbestimmt, unbeschränkt ist. Erst nachdem ein Entgegengesetztes da ist, wird sie beschränkte, und eben desswegen bestimmte (denkbare) Thätigkeit. Wäre diese Thätigkeit unseres Geistes ursprünglich beschränkt, so könnte der Geist niemals sich

beschränkt fühlen. Er fühlt seine Beschränktheit nur, insofern er zugleich seine ursprüngliche Unbeschränktheit fühlt. Auf diese ursprüngliche Thätigkeit nun wirkt (so scheint es uns auf dem jetzigen Standpunkt) eine ihr entgegengesetzte bis jetzt gleichfalls völlig unbestimmte Thätigkeit, und so haben wir zwei einander widersprechende Thätigkeiten als nothwendige Bedingungen der Möglichkeit einer Anschauung. Die Frage, woher jene entgegengesetzte Thätigkeit? ist ein Problem, das wir ins Unendliche fort aufzulösen streben müssen, aber nie auflösen werden. Unser gesammtes Wissen und mit ihm die Natur in ihrer ganzen Mannichfaltigkeit entsteht aus unendlichen Approximationen zu jenem)(, und nur in unserm ewigen Bestreben, es zu bestimmen, findet die Welt ihre Fortdauer. Wir haben also nur unsern eignen Geist in seinen unendlichen Produktionen zu verfolgen. Darin liegt das Geheimniss unserer geistigen Thätigkeit, dass wir genöthigt sind, uns ins Unendliche fort einen Punkt anzunähern, der ins Unendliche fort jeder Bestimmung entflieht. Es ist der Punkt, gegen welchen hin unser ganzes geistiges Bestreben gerichtet ist, und der sich eben desswegen immer weiter entfernt, je näher wir ihm zu kommen versuchen. Hätten wir ihn je erreicht, so sänke das ganze System unseres Geistes — diese Welt, die nur im Streit entgegengesetzter Bestrebungen ihre Fortdauer findet, — in Nichts zurück, und das letzte Bewusstsein unserer Existenz verlöre sich in seiner eigenen Unendlichkeit.

Im Gemüthe sind also vereinigt Thätigkeit und Leiden, eine ursprünglich-freie, und insofern unbeschränkte Thätigkeit nach Aussen, und eine andere, dem Gemüth abgedrungene (reflektirte) Thätigkeit auf sich selbst. Die letztere kann man betrachten als die Schranke der erstern. Jede Schranke aber ist nur als Negation eines Positiven denkbar. Also ist jene Thätigkeit positiver, diese negativer Art. Jene äussert sich völlig unbestimmt, und geht insofern ins Unendliche, diese gibt jener Ziel, Gränze und Bestimmtheit, und geht insofern nothwendig auf ein Endliches.

Soll das Gemüth sich beschränkt fühlen, so muss es diese zwei entgegengesetzten Thätigkeiten, die unbeschränkte und die beschränkende, frei zusammenfassen. Nur indem es diese auf jene, und umgekehrt bezieht, fühlt es seine jetzige Beschränktheit zugleich mit seiner ursprünglichen Unbeschränktheit. Das Produkt entgegengesetzter Thätigkeiten ist immer etwas Endliches. Das Produkt wird also ein endliches Produkt sein. Da es gemeinschaftliches Produkt unbeschränkter und beschränkter Thätigkeit sein soll, so wird es vorerst in sich begreifen eine Thätigkeit, die an

sich nicht beschränkt ist, sondern, wenn sie beschränkt werden soll, erst durch ein Entgegenstrebendes beschränkt werden muss. Das Produkt aber soll ein Endliches, ein gemeinschaftliches Produkt entgegengesetzter Thätigkeiten sein, also wird es auch die entgegengesetzte Thätigkeit enthalten, welche ursprünglich und ihrer Natur nach beschränkend ist. So, durch Zusammenwirken einer ursprünglich-positiven, und einer ursprünglich-negativen Thätigkeit wird das gemeinschaftliche Produkt entstehen, das wir suchten.

Jene Handlung des Geistes nun, in welcher er aus Thätigkeit und Leiden — aus unbeschränkter und beschränkender Thätigkeit in sich selbst, ein gemeinschaftliches Produkt schafft, heisst Anschauung. Also ist das Wesen der Anschauung, dass in ihr absolut-entgegengesetzte, wechselseitig sich beschränkende Thätigkeiten vereinigt sind, oder das Produkt der Anschauung ist nothwendig ein endliches, das aus entgegengesetzten, wechselseitig sich beschränkenden Thätigkeiten hervorgeht. Daraus ist klar, warum Anschauung des Höchsten im menschlichen Geiste dasjenige ist, was eigentlich seine Geistigkeit ausmacht. Denn ein Geist ist, was aus dem ursprünglichen Streite seines Selbstbewusstseins eine objektive Welt zu schaffen, und dem Produkt in diesem Streit selbst Fortdauer zu geben vermag. Im todten Objekt ruht Alles, in ihm herrscht kein Streit, sondern ewiges Gleichgewicht. Wo physische Kräfte sich entzweien, bildet sich allmälig belebte Materie; in diesem Kampfe entzweiter Kräfte dauert das Lebendige fort, und darum allein betrachten wir es als ein sichtbares Analogon des Geistes. Im geistigen Wesen aber ist ein ursprünglicher Streit entgegengesetzter Thätigkeiten, aus diesem Streit erst geht — (eine Schöpfung aus Nichts) — hervor eine wirkliche Welt. Mit dem unendlichen Geist erst ist auch eine Welt (der Spiegel seiner Unendlichkeit) da, und die ganze Wirklichkeit ist doch nichts anderes, als jener ursprüngliche Streit, in unendlichen Produktionen und Reproduktionen. Kein objektives Dasein ist möglich, ohne dass es ein Geist erkenne, und umgekehrt: kein Geist ist möglich, ohne dass eine Welt für ihn da sei.«

Auch die Schrift: Von der Weltseele, vom Jahre 1798, hält sich noch ganz auf dem Standpunkte der Fichte'schen Transscendentalphilosophie. Denn die Weltseele ist nur ein anderer Name für das absolute Ich.

Zunächst bemerkt Schelling in der Vorrede der Schrift:

»Die Betrachtung der allgemeinen Naturveränderungen sowohl als des Fortgangs und Bestands der organischen Welt führt zwar den Naturforscher auf ein gemeinschaftliches Princip, das

zwischen anorganischer und organischer Natur fluktuirend die erste Ursache aller Veränderungen in jener, und den letzten Grund aller Thätigkeit in dieser enthält, das, weil es überall gegenwärtig ist, nirgends ist, und weil es Alles ist, nichts Bestimmtes oder Besonderes sein kann, für welches die Sprache ebendesswegen keine eigentliche Bezeichnung hat, und dessen Idee die älteste Philosophie (zu welcher, nachdem sie ihren Kreislauf vollendet hat, die unsrige allmälig zurückkehrt) nur in dichterischen Vorstellungen uns überliefert hat. Aber die Einheit der Principien befriedigt nicht, wofern sie nicht durch eine unendliche Mannichfaltigkeit einzelner Wirkungen in sich zurückkehrt..... Sobald nur unsere Betrachtung zur Idee der Natur als eines Ganzen sich emporhebt, verschwindet der Gegensatz zwischen Mechanismus und Organismus..... Was ist denn jener Mechanismus selbst, mit welchem, als mit einem Gespenst, ihr euch selbst schreckt? Ist der Mechanismus etwas für sich Bestehendes und ist er nicht vielmehr selbst nur das Negative des Organismus? Musste der Organismus nicht früher sein als der Mechanismus, das Positive früher als das Negative! Wenn nun überhaupt das Negative nur aus dem Positiven, nicht umgekehrt erklärbar ist, so kann unsere Philosophie nicht vom Mechanismus, sondern sie muss vom Organismus ausgehen, und so ist freilich dieser so wenig aus jenem zu erklären, dass dieser vielmehr aus jenem erst erklärbar wird..... Da die Welt nur in ihrer Endlichkeit unendlich ist, so wird es soviele einzelne besondere Welten geben, als es Sphären gibt, innerhalb welcher der allgemeine Mechanismus in sich selbst zurückkehrt, und so ist die Welt — eine Organisation, und ein allgemeiner Organismus selbst die Bedingung des Mechanismus.« Es folgt von selbst hieraus, dass nach Schelling ein und dasselbe Princip die anorganische und die organische Natur verbindet.

Das Leben selbst ist in allen lebenden Individuen gemein, was sie von einander unterscheidet, ist nur die Art ihres Lebens. Das positive Princip des Lebens kann daher keinem Individuum eigenthümlich sein, es ist durch die ganze Schöpfung verbreitet, und durchdringt jedes einzelne Wesen als der gemeinschaftliche Athem der Natur. So liegt (analog), was allen Geistern gemein ist, ausserhalb der Sphäre der Individualität (es liegt im Unermesslichen, Absoluten); was Geist von Geist unterscheidet, ist das negative, individualisirende Princip in jedem. So individualisirt sich das allgemeine Princip des Lebens in jedem einzelnen lebenden Wesen nach dem verschiedenen Grade seiner Receptivität. Die ganze Mannichfaltigkeit des Lebens in der ganzen Schöpfung liegt

in jener Einheit des positiven Princips in allen Wesen und der Verschiedenheit des negativen Princips in einzelnen. Die Natur ertheilt ihren Produkten Unzerstörbarkeit oder was dasselbe ist Zerstörbarkeit ins Unendliche. In den Tiefen des menschlichen Geistes liegt der Grund, warum alles Unendliche, da eine absolute Unendlichkeit in uns und ausser uns nie wirklich sein kann, als eine empirische Unendlichkeit, als Unendlichkeit in der Zeit construirt werden muss. Alle Funktionen des Lebens sind nur Zweige einer und derselben Kraft und das eine Naturprincip, welches die Ursache des Lebens ist, tritt in ihnen nur als in seinen einzelnen Erscheinungen hervor. Nicht aber in einer (blossen) Kraft liegt das Wesen des Lebens, sondern in einem freien Spiel von Kräften, das durch äussern Einfluss continuirlich unterhalten wird. Organisation und Leben drücken nichts an sich Bestehendes, sondern nur eine bestimmte Form des Seins, ein Gemeinsames aus mehreren zusammenwirkenden Ursachen aus. Das Princip des Lebens ist also nur die Ursache einer bestimmten Form des Seins, nicht die Ursache des Seins selbst. Jenes Princip, da es Ursache des Lebens ist, kann nicht wieder Produkt des Lebens sein. Es muss also mit den ersten Organen des Lebens in unmittelbarer Berührung stehen. Es muss allgemein verbreitet sein, obgleich es nur da wirkt, wo es eine bestimmte Receptivität findet.

Dieses Princip nun ist in seinen Wirkungen allein durch die Receptivität des Stoffes beschränkt, mit dem es sich identificirt hat, und je nach Verschiedenheit dieser Receptivität mussten verschiedene Organisationen entstehen. Eben desswegen ist jenes Princip, obgleich aller Formen empfänglich, doch ursprünglich selbst formlos und nirgends als bestimmte Materie darstellbar. So konnte sich jenes allgemeine Princip des Lebens in einzelnen Wesen individualisiren, so wie durch Ueberlieferung durch alle Geschlechter hindurch in ununterbrochenem Zusammenhang bleiben mit allen lebenden Wesen. Das Princip des Lebens ist nicht von aussen in die organische Materie (Infusion) gekommen, sondern umgekehrt, dieses Princip hat sich die organische Materie angebildet. Dieses Princip, da es Ursache des Lebens ist, kann nicht als Bestandtheil in den Lebensprocess eingehen. Keiner chemischen Verwandtschaft unterworfen, ist es das Unveränderliche in jedem Organisirten. Da dieses Princip, als Ursache des Lebens, jedem Auge sich entzieht, und so in sein eigen Werk sich verhüllt, so kann es nur in den einzelnen Erscheinungen, in welchen es hervortritt, erkannt werden, und so steht die Betrachtung der anorganischen so gut wie der organischen Natur vor jenem Unbekann-

ten stille, in welchem die älteste Philosophie schon die erste Kraft der Natur vermuthet hat. Da dieses Princip die Continuität der organischen und der unorganischen Welt unterhält, und die ganze Natur zu einem allgemeinen Organismus verknüpft, so erkennen wir auf's Neue in ihr jenes Wesen, das die älteste Philosophie als die gemeinschaftliche Seele der Natur ahnend begrüsste.«

In dem ersten Entwurfe eines Systems der Naturphilosophie vom J. 1799 nimmt Schelling noch immer den gleichen Standpunkt wie in den vorausgegangenen Schriften ein, wiewohl der Uebergang zum Identitätssystem sich bereits merklicher vorbereitet und ankündigt.

Für unseren Zweck haben wir aus dieser reichhaltigen Schrift verhältnissmässig nur Weniges herauszuheben:

»Das Unbedingte kann nicht in irgend einem einzelnen Ding, noch in irgend etwas gesucht werden, von dem man sagen kann, dass es ist. Denn was ist, nimmt nur an dem Sein Theil, und ist nur eine einzelne Form oder Art des Seins. Umgekehrt kann man vom Unbedingten niemals sagen, dass es ist. Denn es ist das Sein selbst, das in keinem endlichen Produkte sich ganz darstellt, und wovon alles Einzelne nur gleichsam ein besonderer Ausdruck ist. Daher muss für die Naturphilosophie der Satz gelten: es kann in keinem einzelnen Naturding als solchem das Unbedingte der Natur gesucht werden. Vielmehr offenbart sich in jedem Naturding ein Princip des Seins, da's nicht selbst ist. Dass nun aber das Unbedingte überhaupt nicht unter dem Prädicat des Seins gedacht werden könne, folgt von selbst daraus, dass es als Princip alles Seins an keinem höhern Sein Theil nehmen kann. Denn, wenn Alles, was ist, nur gleichsam die Farbe des Unbedingten ist, so muss das Unbedingte selbst überall durch sich selbst offenbar werden.

Was ist nun aber der Transscendentalphilosophie das Sein selbst, von dem alles einzelne Sein nur eine besondere Form ist? Wenn nach Principien derselben alles, was ist, Construktion des Geistes ist, so ist das Sein selbst nichts Anderes als das Construiren selbst, oder da Construktion überhaupt nur als Thätigkeit vorstellbar ist, nichts Anderes, als die höchste construirende Thätigkeit, die, obgleich selbst ein Objekt, doch Princip alles Objektiven ist. Daher weiss die Transscendentalphilosophie von keinem ursprünglichen Sein. Denn wenn das Sein selbst nur Thätigkeit ist, so kann auch das einzelne Sein nur als eine bestimmte Form oder Einschränkung der ursprünglichen Thätigkeit angesehen werden.

Der Geist hat in keinem einzelnen Produkte, überhaupt nicht in der Vereinigung, sondern in dem unendlichen Auseinanderhalten seiner entgegengesetzten Thätigkeiten (die nur durch dieses Auseinanderhalten selbst vereinigt sind) eine Anschauung seiner selbst. Ebendesswegen ist jede einzelne Anschauung nur scheinbar einzeln und eigentlich ist in jeder einzelnen zugleich die Anschauung des ganzen Universums enthalten. Der ursprüngliche Streit des Selbstbewusstseins muss für die transscendentale Schöpfung eben das sein, was der ursprüngliche Streit der Elemente für die physische, muss wie das Selbstbewusstsein selbst unendlich sein. Es kann sich daher nicht in irgend einem einzelnen Produkt, das immer wird, und nie ist, und in jedem Moment des Selbstbewusstseins neu geschaffen wird, enden.

Um absolut Entgegengesetzte zu vereinigen, dehnt die produktive Einbildungskraft ihr wechselseitiges Aufheben in eine unendliche Reihe aus; durch dieses unendliche Ausdehnen — dieses unendliche Hinausrücken der absoluten Negation kommt allein das Endliche zu Stande. Die Vernunft aber ist schlechthin Eine, weil sie keine Grade zulässt, und weil sie das Absolute selbst ist. Die Materie ist nichts Anderes als der erloschene Geist. In der Materie ist alle Duplicität aufgehoben, ihr Zustand ein Zustand der absoluten Identität, und der Ruhe. Im Uebergang aus der Homogeneität in Duplicität dämmert schon eine Welt, mit der Wiederherstellung der Duplicität geht die Welt selbst auf. Und wenn die Natur nur der sichtbare Geist ist, so muss in ihr der Geist überhaupt sichtbar werden, sobald die Identität der Materie aufgehoben ist, durch welche er in sich selbst zurückgedrängt wird.

Was Quell aller Thätigkeit ist, weil Thätigkeit allein das Erkennbare ist, ist selbst nicht mehr objektiv erkennbar. Es ist etwas absolut Nichtobjektives. Aber absolut-objektiv kann nur das sein, was selbst Ursache alles Objektiven, d. h. Ursache der Natur selbst ist. Der Organismus ist nur die concentrirte Natur selbst oder der allgemeine Organismus im Zustand seiner höchsten Contraktion. Eben dies begreift die Identität einer letzten Ursache, durch welche als durch eine gemeinschaftliche Naturseele organische und anorganische, d. h. die allgemeine Natur beseelt ist. Dieselbe Ursache, welche den ersten Funken der Heterogeneität in die Natur geworfen hat, hat in sie auch den ersten Keim des Lebens geworfen, und was Thätigkeitsquell in der Natur überhaupt ist, ist auch Lebensquell in der Natur.«

In der Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie etc. vom Jahre 1799 erblicken wir zuerst die Differenz

mit Fichte und den Uebergang zum Identitätssystem bestimmt ausgesprochen. Treffend bemerkt Noack (Schelling und die Philosophie der Romantik I, 284): »Schelling war gleichzeitig von der mächtigen Bewegung, die auf allen Gebieten der Naturwissenschaften im letzten Jahrzehend des vorigen Jahrhunderts begonnen hatte, und von dem grundlegenden Impuls, den Kant's metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften für die eigentlich wissenschaftliche Behandlung der Natur gegeben, auf das Lebhafteste ergriffen worden. Indem sich Beides in seinem jugendlich-erregten, empfänglichen Sinne verband, stand auf der andern Seite die ebenso mächtige Anregung in ihm fest, die er schon vorher durch Fichte erhalten hatte. Beide Impulse, die sein Streben unabhängig von einander erhalten hatte, suchte sein nach Einheit der Erkenntniss ringender Geist mit einander zu verbinden; die Tendenz der Natur suchte sich mit dem Idealismus der Wissenschaftslehre zu verschmelzen, was vom Standpunkt der letztern aus nur dadurch möglich war, dass die Natur als die sinnlichlebendige Selbsterscheinung des Ich begriffen wurde. Dies war der Ausgangspunkt in Schelling's naturphilosophischer Thätigkeit. Indem er aber die Natur für sich betrachtete, gewann sie ihm unvermerkt mehr und mehr die Bedeutung eines selbständigen Objekts neben dem Ich, statt dass sie ihm anfänglich, wie Fichte'n, nur als Bedingung des Selbstbewusstseins und als praktisch zu überwindende Schranke der unendlichen Thätigkeit des Ich gegolten hatte. Hier lag der Keim seiner Differenz mit Fichte; aber dieser Keim entwickelte sich nur allmälig, und die Differenz blieb für Schelling selbst unbewusst, nur erst als »unsicheres Herüber und Hinüber,« welches ihm erst Hegel's klare Verständigkeit zu deutlichem Bewusstsein brachte. Der Keim dieser Abweichung von der idealistischen Anschauungsweise der Wissenschaftslehre trat zuerst in einer kleinen Schrift hervor, welche Schelling seinem »Ersten Entwurfe« sogleich nachfolgen liess unter dem Titel: Einleitung zu seinem Entwurf seines Systems der Naturphilosophie. Er wollte darin zunächst darthun, was ihm speculative Physik oder Naturphilosophie bedeute und wie sie sich von der empirischen Physik unterscheide. Die Sprache dieses Schriftchens ist nicht fasslicher und die Haltung nicht gediegener, als sie auch im »Entwurfe« selbst hervortraten; auf den fünf Bogen, die es enthält, kommen nicht weniger als ein Dutzend sachliche Anmerkungen vor; trotzdem ist es etwas mehr, als bloss ein »nettes Schriftchen,« wie es Rosenkranz beiläufig nennt. Für die Entwickelung des Schelling'schen Philosophirens hat es die

Bedeutung, dass es den Standpunkt wie den Grundgedanken der Naturphilosophie, die erste Reihe der sie darstellenden Schriften vorläufig abschliessend, auf einen bestimmten Ausdruck bringt und damit zugleich jene dem Verfasser selbst noch verhüllte Differenz mit dem Fichte'schen Idealismus mit naiver Unbefangenheit hinstellt.«

Die hierher gehörigen Erklärungen Schelling's in der erwähnten Schrift müssen für uns nun von besonderem Interesse sein. Es sind folgende:

»Die Intelligenz ist auf doppelte Art, entweder blind und bewusstlos, oder frei und mit dem Bewusstsein produktiv; bewusstlos produktiv in der Weltanschauung, mit Bewusstsein in dem Erschaffen einer ideellen Welt. Die Philosophie hebt diesen Gegensatz auf, dadurch, dass sie die bewusstlose Thätigkeit als ursprünglich identisch und gleichsam aus derselben Wurzel mit der bewussten entsprossen annimmt; diese Identität wird von ihr unmittelbar nachgewiesen in einer entschieden zugleich bewussten und bewusstlosen Thätigkeit, welche in den Produktionen des Genies sich äussert; mittelbar, ausser dem Bewusstsein in den Naturprodukten, insofern in ihnen allen die vollkommenste Verschmelzung des Ideellen mit dem Reellen wahrgenommen wird. Da die Philosophie die bewusstlose, oder, wie sie auch genannt werden kann, reelle Thätigkeit als identisch setzt mit der bewussten oder ideellen, so wird ihre Tendenz ursprünglich darauf gehen, das Reelle überall auf das Ideelle zurückzuführen, wodurch das entsteht, was man Transscendentalphilosophie nennt. Die Regelmässigkeit in allen Bewegungen der Natur, die erhabene Geometrie z. B., welche in den Bewegungen der Himmelskörper ausgeübt wird, wird nicht daraus erklärt, dass die Natur die vollkommenste Geometrie, sondern umgekehrt daraus, dass die vollkommenste Geometrie das Producirende der Natur ist, durch welche Erklärungsart das Reelle selbst in die ideelle Welt versetzt wird, und jene Bewegungen in Anschauungen, die nur in uns selbst vorgehen, und denen nichts ausser uns entspricht, verwandelt werden. Oder dass die Natur da, wo sie ganz sich selbst überlassen ist, in jedem Uebergange aus flüssigem in festen Zustand freiwillig gleichsam regelmässige Gestalten hervorbringt, welche Regelmässigkeit in den Kristallisationen höherer Art, den organischen, sogar nach Zweckmässigkeit zu werden scheint, oder dass wir im Thierreich, diesem Produkt blinder Naturkräfte, Handlungen, die mit Bewusstsein geschehenen an Regelmässigkeit gleichkommen, oder selbst äussere in ihrer Art vollendete Kunstwerke entstehen sehen

— diess alles wird daraus erklärt, dass es eine bewusstlose, aber der bewussten ursprünglich verwandte Produktivität ist, deren blossen Reflex wir in der Natur sehen, und die auf dem Standpunkte der natürlichen Ansicht als ein und derselbe blinde Trieb erscheinen muss, der von der Kristallisation an bis herauf zum Gipfel organischer Bildung nur auf verschiedenen Stufen wirksam ist.

Nach dieser Ansicht, da die Natur nur der sichtbare Organismus unseres Verstandes ist, kann die Natur nichts Anderes als das Regel- und Zweckmässige produciren, und die Natur ist gezwungen es zu produciren. Aber kann die Natur nichts als das Regelmässige produciren, so producirt sie es mit Nothwendigkeit, so folgt, dass sich auch in der als selbständig und reell gedachten Natur und dem Verhältniss ihrer Kräfte wieder der Ursprung solcher regel- und zweckmässiger Produkte als nothwendig muss nachweisen lassen, dass also das Ideelle auch hinwieder aus dem Reellen entspringen und aus ihm erklärt werden muss.

Wenn es nun Aufgabe der Transscendentalphilosophie ist, das Reelle dem Ideellen unterzuordnen, so ist es dagegen Aufgabe der Naturphilosophie, das Ideelle aus dem Reellen zu erklären: beide Wissenschaften sind also eine, nur durch die entgegengesetzten Richtungen ihrer Aufgaben sich unterscheidende Wissenschaft; da ferner beide Richtungen nicht nur gleich möglich, sondern gleich nothwendig sind, so kommt auch beiden im System des Wissens gleiche Nothwendigkeit zu.

Die Naturphilosophie als das Entgegengesetzte der Transscendentalphilosophie ist von der letztern hauptsächlich dadurch geschieden, dass sie die Natur als productiv und das Produkt zugleich als das Selbständige setzt, daher sie am besten als der Spinozismus der Physik bezeichnet werden kann. Es folgt von selbst daraus, dass in dieser Wissenschaft keine idealistischen Erklärungsarten stattfinden, dergleichen die Transscendentalphilosophie wohl geben kann, die erste Maxime aller wahren Naturwissenschaft, alles auch aus Naturkräften zu erklären, wird daher von unserer Wissenschaft in ihrer grössten Ausdehnung angenommen. Die Naturphilosophie ist daher ganz und durchaus realistisch, nur speculative Physik. Sie beschäftigt sich allein mit den ursprünglichen Bewegungsursachen in der Natur, also allein mit den dynamischen Erscheinungen.«

In den weiteren Ausführungen der bezeichneten Schrift wird die Idee von Gott nicht anders bestimmt als in den vorausgegan-

genen Schriften und ebenso bleibt hier die Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt unverändert.

Auch im System des transscendentalen Idealismus vom Jahre 1800 tritt uns im Wesentlichen keine verschiedene Anschauung in Betreff Gottes und seines Verhältnisses zur Welt entgegen. Denn die Differenz mit Fichte betrifft bloss das Verhältniss des Subjektiven zum Objektiven.

Gleich in der Vorrede wird uns gesagt, dass die Philosophie nichts Anderes sei als die fortgehende Geschichte des Selbstbewusstseins, und dass dasjenige, was wir als den letzten Grund der Harmonie zwischen dem Subjektiven und Objektiven des Handelns anzusehen hätten, zwar als ein absolut Identisches gedacht werden müsse, welches aber als substantielles oder als persönliches Wesen vorzustellen, um nichts besser wäre, als es in ein blosses Abstraktum zu setzen, welche Meinung man dem Idealismus nur durch das gröbste Missverständniss aufbürden gekonnt habe.

Die in der vorhergehenden Schrift zuerst bestimmt ausgesprochene Differenz mit Fichte, die Spaltung des einen Wissens in zwei Grundwissenschaften: Naturphilosophie und Transscendentalphilosophie, wird auch hier festgehalten. Die Naturphilosophie macht das Objektive zum Ersten und lässt das Subjektive aus ihm hervorgehen. Die nothwendige Tendenz aller Naturwissenschaft ist, von der Natur aufs Intelligente zu kommen. Diess und nichts Anderes liegt dem Bestreben zu Grunde, in die Naturerscheinungen Theorie zu bringen. Die höchste Vervollkommnung der Naturwissenschaft wäre die vollkommene Vergeistigung aller Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und des Denkens. Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöste. Die todten und bewusstlosen Produkte der Natur sind nur misslungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflektiren, die sogenannte todte Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewusstlos schon der intelligente Charakter durchblickt. Das höchste Ziel, sich selbst ganz Objekt zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anders als der Mensch oder, allgemeiner, das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, dass die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewusstes erkannt wird.

Die Transscendentalphilosophie dagegen hat vom Subjektiven

als dem Ersten und Absoluten auszugehen, und das Objektive aus ihm entstehen zu lassen.

In die beiden möglichen Richtungen der Philosophie haben sich also Natur- und Transscendentalphilosophie getheilt, und wenn alle Philosophie darauf ausgehen muss, entweder aus der Natur die Intelligenz, oder aus der Intelligenz die Natur zu machen, so ist die Transscendentalphilosophie, welche die letztre Aufgabe hat, die andere nothwendige Grundwissenschaft der Philosophie.

Durch die Aufgabe, eine Wissenschaft des Wissens, d. h. eine solche, welche das Subjektive zum Ersten und Höchsten macht, aufzustellen, wird man unmittelbar auf ein höchstes Princip alles Wissens getrieben. Die Behauptung, es gibt ein höchstes Princip des Wissens, sagt nur, es gibt irgend ein Letztes, von welchem alles Wissen sich anfängt, und jenseits dessen kein Wissen ist. Dieses erste Wissen ist für uns nun ohne Zweifel das Wissen von uns selbst oder das Selbstbewusstsein und es ist offenbar, dass das Selbstbewusstsein den ganzen auch in's Unendliche erweiterten Horizont unseres Wissens umgränzt und in jeder Richtung das Höchste bleibt. Es ist der lichte Punkt im ganzen Systeme des Wissens, der aber nur vorwärts, nicht rückwärts leuchtet. Was man bisher unter Philosophie verstanden hat, ist nur als Wissenschaft des Wissens möglich und hat nicht das Sein, sondern das Wissen zum Objekt. Ihr Princip kann also auch nicht ein Princip des Seins, sondern nur ein Princip des Wissens sein. Wissen wir irgend etwas, so ist dieses Wissen entweder ein bedingtes oder ein unbedingtes. Ist es bedingt, so wissen wir es nur, weil es zusammenhängt mit etwas Unbedingtem. Also kommen wir jedenfalls auf ein unbedingtes Wissen. Unbedingt gewiss ist nur das, dessen Wissen einzig nur das Subjektive, nicht durch ein Objektives bedingt ist. Aber in allem Wissen wird ein Objektives gedacht als zusammentreffend mit dem Subjektiven. Diese unvermittelte Identität des Subjekts und Objekts kann nur da existiren, wo das Vorgestellte zugleich auch das Vorstellende, das Angeschaute auch das Anschauende ist. Diese Identität des Vorgestellten mit dem Vorstellenden ist nur im Selbstbewusstsein. Also ist das Princip des Wissens im Selbstbewusstsein gefunden. Das Selbstbewusstsein ist der Akt, wodurch sich das Denkende unmittelbar zum Objekt wird, und umgekehrt, dieser Akt und kein anderer ist das Selbstbewusstsein. Dieser Akt ist eine absolutfreie Handlung, zu der man wohl angeleitet, aber nicht genöthigt werden kann. Der Begriff des Ich kommt durch den Akt des Selbstbewusstseins zu Stande und es ist nichts als dieser Akt. Das

Ich ist also nichts Anderes als das sich Objekt werdende Denken. Aber das Selbstbewusstsein als Akt ist wohl zu unterscheiden vom bloss empirischen Bewusstsein. Jenes ist der Akt, wo ich meiner nicht mit dieser oder jener Bestimmung, sondern ursprünglich bewusst werde und dieses Bewusstsein heisst reines oder Selbstbewusstsein. Das Ich ist nichts von seinem Denken Verschiedenes, das Denken des Ichs und das Ich selbst sind absolut Eins. Das Ich ist überhaupt nichts ausser dem Denken, also auch kein Ding, keine Sache, sondern das ins Unendliche fort Nichtobjektive. Das Ich ist nämlich allerdings Objekt, aber nur für sich selbst. Alles Andere, was nicht Ich ist, ist ursprünglich Objekt, nicht für sich selbst, sondern für ein Anschauendes ausser ihm. Die Materie heisst ebendesswegen selblos, weil sie kein Inneres hat, und ein nur in fremder Anschauung Begriffenes ist. Das Ich ist nichts Anderes, als ein sich selbst zum Objekt werdendes Produciren, d. h. ein intellektuelles Anschauen. Als ein absolut freies Handeln kann diese Anschauung nicht demonstrirt, sondern nur gefordert werden. Das Ich als Princip der Philosophie ist nur etwas, das postulirt wird. Die Transscendentalphilosophie geht von keinem Dasein, sondern von einem freien Handeln aus, und ein solches kann nur postulirt werden. Ohne die transscendentale Denkart schon mitzubringen, muss man sie unverständlich finden. Es ist daher nothwendig, dass man sich gleich anfangs durch Freiheit in jene Denkart versetze, und diess geschieht mittelst des freien Akts, wodurch das Princip entsteht.

Was das Ich sei, erfährt man nur dadurch, dass man es hervorbringt, denn im Ich allein ist die Identität des Seins und des Producirens ursprünglich.

Im Begriff des Ich liegt etwas Höheres als der blosse Ausdruck der Individualität, es ist der Akt des Selbstbewusstseins überhaupt, mit welchem gleichzeitig allerdings das Bewusstsein der Individualität eintreten muss, der aber selbst nichts Individuelles enthält. Nur aus dem Ich als Akt des Selbstbewusstseins überhaupt muss alle Individualität abgeleitet werden. Ebensowenig als unter dem Ich, als Princip, das individuelle gedacht wird, wird das empirische Ich gedacht. Das reine Bewusstsein, auf verschiedene Art bestimmt und eingeschränkt, gibt das empirische, beide sind also bloss durch ihre Schranken verschieden. Hebt die Schranken des empirischen auf, und ihr habt das absolute Ich. Das reine Selbstbewusstsein ist ein Akt, der ausserhalb aller Zeit liegt und alle Zeit erst constituirt. Das empirische Bewusstsein ist das

nur in der Zeit und der Succession der Vorstellungen sich erzeugende.

Da dem Ich keines von den Prädicaten zukommt, die den Dingen zukommen, so erklärt sich daraus das Paradoxon, dass man vom Ich nicht sagen kann, dass es ist. Man kann nämlich vom Ich nur deswegen nicht sagen, dass es ist, weil es das Sein selbst ist. Der ewige, in keiner Zeit begriffene Akt des Selbstbewusstseins, den wir Ich nennen, ist das, was allen Dingen das Dasein gibt, was also selbst keines andern Seins bedarf, von dem es getragen wird, sondern sich selbst tragend und unterstützend, objektiv, als das ewige Werden, subjektiv als das unendliche Produciren erscheint. Die Freiheit ist daher das einzige Princip, auf welches Alles aufgetragen ist, und wir erblicken in der objektiven Welt nichts ausser uns Vorhandenes, sondern nur die innere Beschränktheit unserer eigenen freien Thätigkeit. Das Sein überhaupt ist nur Ausdruck einer gehemmten Freiheit. Es ist also unsere freie Thätigkeit, die im Wissen gefesselt ist. Aber hinwieder würden wir keinen Begriff einer eingeschränkten Thätigkeit haben, wenn nicht zugleich eine uneingeschränkte in uns wäre.

Das Ich ist ursprünglich nur Thätigkeit und, weil nur das Objektive endlich ist, unendliche Thätigkeit. Ist es aber ursprünglich unendliche Thätigkeit, so ist es auch Grund und Inbegriff aller Realität. Dass diese ursprünglich unendliche Thätigkeit (dieser Inbegriff aller Realität) Objekt für sich selbst, also endlich und begrenzt werde, ist Bedingung des Selbstbewusstseins. Das Ich ist ursprünglich reines ins Unendliche gehendes Produciren, vermöge dessen allein es niemals zum Produkt käme. Das Ich also, um für sich selbst zu entstehen (Producirendes und Producirtes wie im Selbstbewusstsein zu sein), muss seinem Produciren Grenzen setzen und das Ich kann als Ich unbegrenzt sein nur insofern es begrenzt ist, und umgekehrt, als Ich kann es nur begrenzt sein insofern es unbegrenzt ist. Die Schranke muss gleich reell und ideell sein. Reell, d. h. unabhängig vom Ich, weil das Ich sonst nicht wirklich begrenzt ist, ideell, abhängig vom Ich, weil das Ich sonst sich nicht selbst setzt, anschaut als begrenzt. Beide Thätigkeiten, ideelle und reelle, setzen sich wechselseitig voraus. So wie sich beide Thätigkeiten wechselseitig voraussetzen, so auch Idealismus und Realismus. Reflektire ich bloss auf die ideelle Thätigkeit, so entsteht mir Idealismus, oder die Behauptung, dass die Schranke bloss durch das Ich gesetzt ist. Reflektire ich bloss auf die reelle Thätigkeit, so entsteht mir Realismus, oder die Behaup-

tung, dass die Schranke unabhängig vom Ich ist. Reflektire ich auf beide zugleich, so entsteht mir ein drittes aus beiden, was man Ideal-Realismus nennen kann oder was wir bisher durch den Namen transscendentaler Idealismus bezeichnet haben.

Dass ein Universum, d. h. eine allgemeine Wechselwirkung der Substanzen überhaupt ist, ist nothwendig, wenn das Ich überhaupt ursprünglich beschränkt ist. Vermöge dieser ursprünglichen Beschränktheit, oder was dasselbe ist, vermöge des ursprünglichen Streits des Selbstbewusstseins, entsteht dem Ich das Universum, nicht allmälig, sondern durch eine absolute Synthesis. Aber diese ursprüngliche oder erste Beschränktheit, welche aus dem Selbstbewusstsein allerdings erklärbar ist, erklärt mir die aus dem Selbstbewusstein nicht mehr, insofern also überhaupt nicht erklärbare, besondere Beschränktheit nicht. Die besondere, oder wie wir sie in der Folge nennen werden, die zweite Beschränktheit ist eben diejenige, vermöge welcher die Intelligenz gleich im ersten Anfang des empirischen Bewusstseins sich erscheinen muss als in einer Gegenwart, in einem bestimmten Moment der Zeitreihe begriffen. Was nun in dieser Reihe der zweiten Beschränktheit vorkommt, ist durch die erste alles schon gesetzt, nur mit dem Unterschied, dass durch diese alles zugleich gesetzt ist, und die absolute Synthesis dem Ich nicht durch Zusammensetzung aus Theilen, sondern als ein Ganzes entsteht, auch nicht in der Zeit, denn alle Zeit ist erst durch jene Synthesis gesetzt, anstatt dass im empirischen Bewusstsein jenes Ganze nur durch allmälige Synthesis der Theile, also nur durch successive Vorstellungen erzeugt werden kann. Insofern nun die Intelligenz nicht in der Zeit, sondern ewig ist, ist sie nichts Anderes, als jene absolute Synthesis selbst, und insofern hat sie weder angefangen, noch kann sie aufhören zu produciren; insofern sie aber begrenzt ist, kann sie auch nur als an einem bestimmten Punkt eingreifend in die Successionsreihe erscheinen. Nicht etwa, als ob die unendliche Intelligenz von der endlichen verschieden, und etwa ausser der endlichen Intelligenz eine unendliche wäre. Denn nehme ich die besondere Beschränktheit der endlichen hinweg, so ist sie die absolute Intelligenz selbst. Setze ich diese Beschränktheit, so ist die absolute eben dadurch als absolut aufgehoben, und es ist jetzt nur eine endliche Intelligenz. Auch ist das Verhältniss nicht so vorzustellen, als ob die absolute Synthesis und jenes Eingreifen an einem Punkte ihrer Evolution zwei verschiedene Handlungen wären, vielmehr in einer und derselben ursprünglichen Handlung entsteht der Intelligenz zugleich

das Universum, und der bestimmte Punkt der Evolution, an welchen ihr empirisches Bewusstsein geknüpft ist, oder kürzer, durch einen und denselben Akt entsteht der Intelligenz die erste und die zweite Beschränktheit, welche letztere nur desswegen als unbegreiflich erscheint, weil sie mit der ersten zugleich gesetzt wird, ohne dass sie doch ihrer Bestimmtheit nach aus ihr abgeleitet werden könnte. Diese Bestimmtheit wird also als das schlechthin und in jeder Rücksicht Zufällige erscheinen, was der Idealist nur aus einem absoluten Handeln der Intelligenz erklären kann.

Jeder kann sich selbst als den Gegenstand dieser Untersuchungen betrachten. Aber um sich selbst zu erklären, muss er erst alle Individualität in sich aufgehoben haben, denn diese eben ist es, welche erklärt werden soll. Werden alle Schranken der Individualität hinweggenommen, so bleibt nichts zurück als das absolute Ich. Ausser der bestimmten Beschränktheit liegt die Sphäre der absoluten Intelligenz, für welche nichts angefangen hat, noch irgend etwas wird, denn für sie ist Alles zugleich, oder vielmehr sie selbst ist Alles. Der Grenzpunkt zwischen der absoluten, ihrer selbst als solchen unbewussten, und der bewussten Intelligenz ist also bloss die Zeit. Für die reine Vernunft gibt es keine Zeit, für sie ist Alles, und Alles zugleich für die Vernunft, insofern sie empirisch ist, entsteht Alles, und, was ihr entsteht, Alles nur successiv. Wenn man daher die absolute Intelligenz, welcher nicht empirische, sondern absolute Ewigkeit zukommt, durch Zeit überhaupt bestimmen will, so ist sie Alles, was ist, was war und was sein wird. Aber die empirische Intelligenz, um etwas, d. h. um eine bestimmte zu sein, muss aufhören Alles und ausser der Zeit zu sein. Ursprünglich gibt es für sie nur eine Gegenwart, durch ihr unendliches Streben wird der gegenwärtige Augenblick Bürge des künftigen, aber diese Unendlichkeit ist jetzt nicht mehr absolute, d. h. zeitlose, sondern empirische durch Succession von Vorstellungen erzeugte Unendlichkeit. Die Intelligenz strebt zwar in jedem Moment die absolute Synthesis darzustellen, wie Leibniz sagt, die Seele bringe in jedem Moment die Vorstellung des Universums hervor. Allein da sie es durch absolutes Handeln nicht vermag, versucht sie es durch successives in der Zeit fortschreitendes darzustellen.

Die dritte Begrenzung der Intelligenz besteht darin, dass sie sich selbst erscheinen muss als organisches Individuum, als lebendige Organisation.

Der Anfang des Bewusstseins aber ist nur erklärbar aus einem

Selbstbestimmen oder einem Handeln der Intelligenz auf sich selbst. Dieses Selbstbestimmen der Intelligenz heisst Wollen. Also wird die Intelligenz nur durch das Medium des Wollens sich selbst Objekt.

Im ersten, dem noch bewusstlosen Akt des Selbstbewusstseins ist das Ich Subjekt-Objekt, ohne es für sich selbst zu sein. Im zweiten, dem Akte der Empfindung, wird ihm nur seine objektive Thätigkeit zum Objekt. Im dritten, dem der produktiven Anschauung, wird es sich als empfindend, d. h. als Subjekt zum Objekt. So lange das Ich nur producirend ist, ist es nur als Ich objektiv. Erst im Wollen wird auch die Selbstanschauung des Ichs zur höheren Potenz erhoben, denn durch dasselbe wird das Ich als das Ganze, was es ist, d. h. als Subjekt und Objekt zugleich oder als Producirendes sich zum Objekt. Dieses Producirende löst sich von dem bloss idealen Ich gleichsam ab, und kann jetzt nie wieder ideell werden, sondern ist das ewig und absolut Objektive für das Ich selbst. Dasselbe, was in uns handelt, wenn wir frei handeln, ist dasselbe, was in uns anschaut, oder, die anschauende und praktische Thätigkeit ist Eine. Der Akt der Selbstbestimmung oder das freie Handeln der Intelligenz auf sich selbst ist nur erklärbar aus dem bestimmten Handeln einer Intelligenz ausser ihr. Das Wollen selbst bleibt immer frei und muss frei bleiben. Nur die Bedingung der Möglichkeit des Wollens muss in dem Ich ohne sein Zuthun hervorgebracht werden. Das Wollen kann nur entstehen, wenn dem Ich der Begriff des Wollens entsteht und dieser entsteht, sobald das Ich sich im Spiegel einer andern Intelligenz erblickt.

Es ist Bedingung des Selbstbewusstseins, dass ich eine Thätigkeit von Intelligenzen ausser mir überhaupt anschaue, weil es Bedingung des Selbstbewusstseins ist, dass meine Thätigkeit sich auf ein bestimmtes Objekt richte. Nur dadurch, dass Intelligenzen ausser mir sind, wird mir die Welt überhaupt objektiv. Für das Individuum sind die andern Intelligenzen gleichsam die ewigen Träger des Universums, und soviel Intelligenzen, soviel unzerstörbare Spiegel der objektiven Welt. Ein isolirtes Vernunftwesen könnte nicht nur nicht zum Bewusstsein der Freiheit, sondern auch nicht zu dem Bewusstsein der objektiven Welt als solcher gelangen und nur eine Welt von Intelligenzen ausser dem Individuum und eine nie aufhörende Wechselwirkung mit solchen, vollendet das ganze Bewusstsein mit allen seinen Bestimmungen.

Wenn wir uns die Geschichte als ein Schauspiel denken, in welchem jeder, der daran Theil hat, ganz frei und nach Gutdünken seine Rolle spielt, so lässt sich eine vernünftige Entwickelung

dieses verworrenen Spiels nur dadurch denken, dass es Ein Geist ist, der in allen dichtet, und dass der Dichter, dessen blosse Bruchstücke die einzelnen Schauspieler sind, den objectiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller einzelnen schon zum voraus so in Harmonie gesetzt hat, dass am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muss. Wäre nun aber der Dichter unabhängig von seinem Drama, so wären wir nur die Schauspieler, die ausführen, was er gedichtet hat. Ist er aber nicht unabhängig von uns, sondern offenbart und enthüllt er sich nur successiv durch das Spiel unsrer Freiheit selbst, so dass ohne diese Freiheit auch er selbst nicht wäre, so sind wir Mitdichter des Ganzen, und Selbsterfinder der besonderen Rolle, die wir spielen. Der letzte Grund der Harmonie zwischen der Freiheit und dem Objektiven (Gesetzmässigen) kann also nie vollständig objektiv werden, wenn die Erscheinung der Freiheit bestehen soll. Durch jede einzelne Intelligenz handelt das Absolute, d. h. ihr Handeln ist selbst absolut, insofern weder frei, noch unfrei, sondern beides zugleich, absolut frei, und eben desswegen auch nothwendig. Aber wenn nun die Intelligenz aus dem absoluten Zustand, d. h. aus der allgemeinen Identität, in welcher sich nichts unterscheiden lässt, heraustritt, und sich ihrer bewusst wird, so trennt sich das Freie und Nothwendige in demselben. Frei ist es nur als innere Erscheinung, und darum sind wir und glauben wir innerlich immer frei zu sein, obgleich die Erscheinung unsrer Freiheit, insofern sie übergeht in die objektive Welt, ebenso unter Naturgesetze tritt, wie jede andere Begebenheit.«

In der Abhandlung: Allgemeine Dekuktion des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik vom Jahre 1800 erklärt sich Schelling in Uebereinstimmung mit seinem System des transscendentalen Idealismus, also mit dem Standpunkte des Indentitätssystems, welches den Fichte'schen Idealismus bereits verlassen hat. Schelling äussert in dieser Abhandlung im Wesentlichen Folgendes:

Nach den Ergebnissen des Systems des transscendentalen Idealismus entsprechen den drei Momenten in der Construktion der Materie drei Momente in der Geschichte des Selbstbewusstseins. Was in der Natur noch Elektricität ist, hat in der Intelligenz schon bis zur Empfindung sich fortgerissen, und was in der Natur als Materie vorkommt, ist in der Intelligenz Anschauung. In Folge des fortgesetzten Potenzirens dieser Natur ist das Licht bereits in der sogenannt todten Natur schon eine ganz ideelle Thätigkeit, welche die Objekte ebenso de- und reconstruirt, als es der Idea-

lismus nur immer thut. Die Naturphilosophie beweist, dass der Idealismus an den Grenzen der Natur gerade so ausbrechen muss, wie wir ihn in der Person des Menschen ausbrechen sehen. Die Natur hat von Ferne schon die Anlage gemacht zu dieser Höhe, welche sie in der Vernunft erreicht.

Der Idealist hat Recht, wenn er die Vernunft zum Selbstschöpfer von Allem macht, denn diess ist in Natur selbst gegründet — er hat die eigne Intention der Natur mit dem Menschen für sich, aber eben weil es die Intention der Natur ist, wird jener Idealismus selbst wieder zum Schein. Er wird selbst etwas Erklärbares — und damit fällt die theoretische Realität des Idealismus zusammen. Wenn die ganze Natur sich bis zum Bewusstsein potenzirte, oder wenn sie von den verschiedenen Stufen, die sie durchläuft, nichts — kein Denkmal — hinter sich zurückliesse, so würde sich zu reproduciren ihr selbst mit der Vernunft unmöglich sein, deren transscendentales Gedächtniss durch die sichtbaren Dinge angefrischt werden muss. Die platonische Idee, dass alle Philosophie Erinnerung sei, ist in diesem Sinne wahr; alles Philosophiren besteht in einem Erinnern des Zustandes, in welchem wir eins waren mit der Natur. Der sogenannt todten Natur fehlt also, und zwar nothwendig, nur der letzte potenzirende Akt, wodurch ihre Qualitäten in Empfindungen, ihre Materien in Anschauungen verwandelt würden: und weil jeder folgende Moment den vorhergehenden als den, auf welchem er ruht, festhält, so zieht auch die Vernunft wieder den Organismus nach sich, und diess ist der Grund, warum wir, obgleich auf letzter Höhe, doch nicht reine Geister sind. Wir können also sagen: alle Qualitäten seien Empfindungen, alle Körper Anschauungen der Natur, die Natur selbst ist eine mit allen ihren Empfindungen und Anschauungen gleichsam erstarrte Intelligenz. Wir können von der Natur zu uns, von uns zu der Natur gehen, aber die wahre Richtung für den, dem Wissen über alles gilt, ist die, welche die Natur selbst genommen hat.

In der Abhandlung: Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen vom Jahre 1801 sucht Schelling gegen Eschenmayer seine Abweichung von Fichte und damit die Stellung zu rechtfertigen, welche er der Naturphilosophie im Verhältniss zum transscendentalen Idealismus gegeben hatte. Die Entwickelungen dieser Abhandlung bewegen sich um den Satz: »Es gibt einen Idealismus der Natur, und einen Idealismus des Ichs. Jener ist mir der ursprüngliche, dieser der abgeleitete.« Es gibt überhaupt nicht zwei verschiedene

Welten, sondern durchaus nur die Eine selbige, in welcher Alles und auch das begriffen ist, was im gemeinen Bewusstsein als Natur und Geist sich entgegengesetzt wird.

Wichtiger für unseren Zweck ist die grössere Abhandlung: Darstellung meines Systems der Philosophie, vom Jahre 1801, wiewohl sie auch nur Bruchstück geblieben ist. Hier haben wir zuerst eigentlich die Grundzüge der Identitätsphilosophie vor uns. Die hieher gehörigen Grundgedanken sind folgende:

Vernunft ist die absolute Vernunft oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird. Sie ist das wahre An-sich. Ausser der Vernunft ist nichts, und in ihr ist Alles. Es gibt keine Philosophie als vom Standpunkt des Absoluten. Die Vernunft ist das Absolute. Die Vernunft ist Eine und schlechthin sich selbst gleich. Das höchste Gesetz für das Sein der Vernunft und folglich für alles Sein, insofern es von der Vernunft begriffen ist, ist das Gesetz der Identität (A=A). Die Erkenntniss der absoluten Identität ist die einzige unbedingte Erkenntniss und hiemit eine ewige Wahrheit. Die Vernunft ist Eins mit der absoluten Identität. Die absolute Identität ist schlechthin unendlich. Sie kann daher als Identität nie aufgehoben werden, denn sonst müsste das Sein aufhören, zu ihrem Wesen zu gehören, was sich widersprechen würde. Alles, was ist, ist die absolute Identität selbst, denn Alles, was ist, ist an sich Eines. Also ist Alles nur insofern an sich, als es die absolute Identität selbst ist. Nichts ist dem Sinn an sich nach entstanden, daher ist Nichts an sich betrachtet endlich. Die Dinge als endlich betrachten, ist soviel, als die Dinge nicht betrachten, wie sie an sich sind. Die absolute Identität ist nur unter der Form des Satzes A=A gesetzt. Was zugleich mit der Form des Satzes A=A gesetzt ist, ist auch unmittelbar mit dem Sein der absoluten Identität selbst gesetzt, es gehört aber nicht zu ihrem Wesen, sondern nur zu der Form oder Art ihres Seins. Was bloss zu der Form des Seins der absoluten Identität, nicht aber zu ihr selbst gehört, ist nicht an sich gesetzt. Die absolute Identität ist nur unter der Form einer Idealität der Identität. Es gibt eine ursprüngliche Erkenntniss der absoluten Identität und diese ist unmittelbar mit dem Satz A=A gesetzt. Alles, was ist, ist dem Wesen nach, insofern dieses an sich und absolut betrachtet wird, die absolute Identität selbst, der Form des Seins nach aber ein Erkennen der absoluten Identität. Die absolute Identität ist nur unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit sich selbst. Das Selbsterkennen der

absoluten Identität in ihrer Identität ist unendlich. Die absolute Identität kann nicht unendlich sich selbst erkennen, ohne sich als Subjekt und Objekt unendlich zu setzen. Es ist dieselbe und gleiche absolute Identität, welche der Form des Seins, obschon nicht dem Wesen nach, als Subjekt und als Objekt gesetzt ist. Es findet zwischen Subjekt und Objekt kein Gegensatz an sich statt. Zwischen Subjekt und Objekt ist keine andere als quantitative Differenz möglich. Die Form der Subjekt-Objektivität ist nicht actu, wenn nicht eine quantitative Differenz beider gesetzt ist. In Bezug auf die absolute Identität ist keine quantitative Differenz denkbar. Die absolute Identität ist absolute Totalität, Universum. Die quantitative Differenz ist nur ausserhalb der absoluten Totalität möglich. Was daher ausserhalb der Totalität ist, ist in dieser Rücksicht ein einzelnes Sein oder Ding. Die absolute Identität ist nicht Ursache des Universums, sondern das Universum selbst. Das Universum ist gleichewig mit der absoluten Identität selbst. Die absolute Identität ist dem Wesen nach in jedem Theil des Universums dieselbe. Das Wesen der absoluten Identität ist untheilbar. Nichts Einzelnes hat den Grund seines Daseins in sich selbst. Jedes einzelne Sein ist bestimmt durch ein anderes einzelnes Sein. Die quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven ist der Grund aller Endlichkeit, und umgekehrt, quantitative Indifferenz beider ist Unendlichkeit. Jedes einzelne Sein ist als solches eine bestimmte Form des Seins der absoluten Identität, nicht aber ihr Sein selbst, welches nur in der Totalität ist. Die absolute Identität ist im Einzelnen unter derselben Form, unter welcher sie im Ganzen ist, und umgekehrt im Ganzen unter keiner andern Form, als unter welcher sie im Einzelnen ist. Alles Endliche ist zwar nicht absolut, aber in seiner Art unendlich. Jedes Einzelne ist, in Bezug auf sich selbst eine Totalität. Die absolute Identität ist nur unter der Form aller Potenzen. Alle Potenzen sind absolut gleichzeitig. Weder A (das Begrenzende) noch B (das Begrenzbare) kann an sich gesetzt werden, sondern nur das Eine und Selbe mit der überwiegenden Subjektivität und Objektivität zugleich und der quantitativen Indifferenz beider. Subjektivität und Objektivität können nur nach entgegengesetzten Richtungen überwiegend gesetzt werden.

In dem philosophischen Gespräche: »Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge« vom Jahre 1802 erblicken wir den Standpunkt des Identitätssystems festgehalten.

Ausgegangen wird von der Idee dessen, worin alle Gegensätze

nicht sowohl vereinigt, als vielmehr Eins, und nicht sowohl aufgehoben, als vielmehr gar nicht getrennt sind. Diese Idee ist aber nichts Anderes als die identitätsphilosophische Idee der absoluten Einheit als Einheit der Einheit und des Gegensatzes oder des Ideal- und des Realgrundes, des Denkens und Anschauens, des Unendlichen und Endlichen. Im Absoluten sind Denken und Anschauen schlechthin Eins und darum sind in ihm auch die Dinge nicht bloss durch ihre Begriffe als unendlich, sondern durch ihre Ideen als ewig, also mit absoluter Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit. Weder das Unendliche, noch das Endliche ist etwas für sich, sondern jedes nur durch sein Entgegengesetztes. Das Endliche ist also nothwendig bei dem Unendlichen und ungetrennt von ihm. Der Möglichkeit nach ist also Alles Eins, ohne Unterschied der Zeit und der Dinge. Dagegen ist es der Wirklichkeit nach nicht Eins, sondern Vieles und nothwendig ins Unendliche fort endlich. Im Absoluten sind Sein und Nichtsein unmittelbar zusammengeknüpft. Sobald von der absoluten Einheit abgesehen und eine relative gesetzt wird, muss jene höchste Einheit in zwei Punkte getrennt erscheinen: den einen, wo durch das Reelle das Ideelle, den andern, wo durch das Ideelle das Reelle als solches gesetzt wird. Wissen und Sein, die sich entgegenstehen, sind also relative Einheiten. Keine von beiden kann also das Princip der andern sein. Das absolute Bewusstsein ist die absolute Einheit nur insofern, als sie gleiches Princip beider Einheiten, also allgemein, allgegenwärtig, umfassend ist. In der absoluten Einheit, dem h. Abgrund, aus dem Alles hervorgeht und in den Alles zurückkehrt, weil in ihr Alles vollkommen und selbst absolut ist, ist nichts von dem Andern unterscheidbar, die Form dem Wesen jederzeit gleich, das Endliche nicht als endlich, sondern unendlich enthalten ohne allen Unterschied beider. Denn die Dinge unterscheiden sich nur durch ihre Unvollkommenheiten und die Schranken, welche ihnen durch die Differenz des Wesens und der Form gesetzt sind. Weil aber das Endliche, obschon reeller Weise dem Unendlichen völlig gleich, doch ideell nicht aufhört endlich zu sein, so ist in jener Einheit gleichwohl auch wieder die Differenz aller Formen, nur in ihr selbst ungetrennt von der Indifferenz, insofern in Ansehung ihrer selbst nicht unterscheidbar, jedoch so enthalten, dass für sich selbst jedes aus ihr sich ein eignes Leben nehmen, und, ideell zwar, in ein unterschiedenes Dasein übergehen kann. Auf diese Weise schläft wie in einem unendlich fruchtbaren Keime das Universum mit dem Ueberfluss seiner Gestalten, dem Reichthum des Lebens und der

Fülle seiner der Zeit nach endlosen, hier aber schlechthin gegenwärtigen, Entwicklungen in jener ewigen Einheit, Vergangenheit und Zukunft, beide endlos für das Endliche, hier beisammen, ungetrennt, unter einer gemeinschaftlichen Hülle. Wie aber das Endliche, obwohl für sich selbst endlich, gleichwohl bei dem Unendlichen ist, so ist es auch als Endliches, mithin nicht zwar in Ansehung des Unendlichen, aber für sich selbst relative Differenz des Idealen und Realen, und setzt mit dieser Differenz sich selbst und seine Zeit, dann auch die Wirklichkeit aller Dinge, deren Möglichkeit in seinem eignen Begriff enthalten ist. Alle in jener zeitlosen Endlichkeit, die bei dem Unendlichen ist, von Ewigkeit begriffenen Dinge sind unmittelbar durch ihr Sein in den Ideen auch belebt und mehr oder weniger des Zustandes fähig gemacht, durch welchen sie sich für sich selbst, aber nicht für das Ewige lossagen von jener und zu dem zeitlichen Dasein gelangen. Jedes Ding sondert sich mit dem relativen Gegensatz des Endlichen und Unendlichen ab von der Allheit, in dem aber, wodurch es beide vereint, trägt es das Gepräge und gleichsam ein Abbild des Ewigen an sich. Denn weil die Einheit des Endlichen und Unendlichen, Reellen und Ideellen, in ihrer Vollkommenheit die ewige Form, und als Form zugleich das Wesen des Absoluten ist, so nimmt das Ding, wo es in ihm zu jener relativen Einheit kommt, einen Schein desjenigen mit sich, in welchem die Idee auch die Substanz, die Form das schlechthin Reelle ist.

Das Entstandene ist nothwendig und ins Unendliche endlich, aber es ist diess nur in Beziehung, denn wahrhaft für sich existirt nie das Endliche, sondern nur die Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen. Jenes Endliche also für sich betrachtet, ist mit dem, wodurch es reell ist, wieder diese Einheit selbst, mit dem aber, was an ihr Form ist, die relative Einheit des Endlichen und Unendlichen. Je vollkommener nun ein Ding ist, desto mehr bestrebt es sich, schon in dem, was an ihm endlich ist, das Unendliche darzustellen, um auf diese Weise das an sich Endliche dem an und für sich Unendlichen so viel möglich gleich zu machen. Je mehr nun das Endliche an einem Wesen von der Natur des Unendlichen hat, desto mehr nimmt es auch von Unvergänglichkeit des Ganzen an, desto dauernder und bleibender, in sich vollendeter erscheint es, und unbedürftiger dessen, was ausser ihm ist. Von dieser Art sind die Gestirne und alle Weltkörper, deren Ideen von allen, die in Gott sind, die vollkommensten sind, weil sie am meisten jenes Sein des Endlichen bei dem Unendlichen in Gott ausdrücken.

Die Dinge im Universum überhaupt sind mehr oder weniger vollkommen, je mehr oder weniger ihnen die Zeit einverleibt ist. Einverleibt aber ist sie allen, die sich vor den andern auszeichnen. Hierin liegt das Geheimniss der Verschiedenheiten, welche an den himmlischen Dingen in Ansehung der Vollkommenheit wahrgenommen werden, mit der sie die schönste Figur in ihren Bewegungen nachahmen. Die himmlischen Sphären sind dann, indem von ihrer Einheit sich trennte, was bestimmt war in einem Anderen zu leben, zugleich mit lebenden Wesen aller Art und von jeder Vollkommenheit, die in der ersten Einheit enthalten war, bevölkert worden. Auf diese Weise ist das Universum mit sich selbst verflochten, und strebt immer mehr sich selbst ähnlich und Ein Leib und Eine Seele zu werden. Je mehr aber ein Ding einzeln ist und in seiner Einzelnheit beharret, desto mehr trennt es sich von dem ewigen Begriff aller Dinge. Die Form als Form ist nicht die Seele des Dinges, sondern je vollkommener sie ist, desto mehr der Substanz gleich; die Seele aber ist der Begriff des Dinges. Weder kann ein Ding durch Dauer bestimmt werden, als insofern es das Objekt einer Seele ist, welche endlich und deren Existenz durch Dauer bestimmt ist, noch kann hinwieder die Existenz der Seele als Dauer bestimmt sein, als insofern sie bestimmt ist, der Begriff eines einzelnen existirenden Dings zu sein. Wesshalb die Seele so wenig als der Leib etwas an sich; denn sowohl jene als dieser sind jedes nur an dem andern zeitlich, an sich ist nur die Einheit beider in dem nicht der Dauer Unterworfenen, in der allerseligsten Natur, worin die Möglichkeit nicht von der Wirklichkeit, das Denken nicht vom Sein getrennt ist, das Urbild also, welches unerschaffen und wahrhaft unvergänglich ist. Denn weder die Seele, die sich unmittelbar auf den Leib bezieht, ist unsterblich, da es dieser nicht ist, und ihr Dasein überhaupt nur durch Dauer bestimmbar und dadurch bestimmt ist, sofern dieser dauert, noch selbst die Seele der Seele, die zu dieser sich ebenso wie diese zu dem Leibe verhält.

Die Seele ist aber nothwendig zugleich endlich und unendlich. Da aber die Seele, in der einen Rücksicht betrachtet, mit dem Leibe eins, ja der Leib selbst ist, so müssen ihr, insofern sie endlich ist, alle Verhältnisse zukommen, welche dem Leibe nothwendig zugeschrieben werden. Inwiefern sich die Seele auf den Leib bezieht, ist sie die Möglichkeit dessen, wovon im Leibe die Wirklichkeit ausgedrückt ist. Denn sie ist der unmittelbare Begriff des Leibes. Insofern aber die Seele unendlich ist, stellt sie sich als Möglichkeit der endlichen Seele, als der Wirklichkeit gegenüber. Das ob-

jektive Erkennen ist endlich nur, insofern es auf den Leib als sein unmittelbares Objekt bezogen wird, unendlich also, insofern es auf den Begriff des Erkennens bezogen wird. Da aber der Begriff des Erkennens gleichfalls unendlich ist, so sind das Bezogene und das, worauf bezogen wird, eins und ununterscheidbar. Das Unendliche kommt also zum Unendlichen und dieses Zusichselberkommen des Unendlichen spricht sich in dem Begriffe des Ich aus, mit welchem als einem Zauberschlag die Welt sich öffnet. Was wir das Ich nennen, ist nur jene Einheit des Idealen mit dem Realen, des Endlichen mit dem Unendlichen; diese selbst aber wieder ist nur sein eignes Thun. Das Handeln, wodurch es entsteht, ist zugleich es selbst, es ist folglich nichts unabhängig von diesem Handeln und ausser demselben, sondern nur für sich selbst und durch sich selbst. Ebenso gelangen auch die an sich ewigen Dinge in das objektive und zeitliche Erkennen, worin sie durch Zeit bestimmt werden, bloss dadurch, dass das unendliche Denken sich im Endlichen Objekt wird. Daher sind auch die endlichen und erscheinenden Dinge für das Ich nur durch das Ich, da sie in das zeitliche Erkennen nur durch jenes Objektivwerden des Unendlichen im Endlichen gelangen. Die höchste Absonderung des Endlichen von dem ihm Gleichen ist die, wo das Endliche in die Einheit und gleichsam die unmittelbare Gemeinschaft mit dem Unendlichen tritt. Da es aber ein Endliches ist, so kann dieses, das Unendliche, die schrankenlose Möglichkeit, die in seinem Denken enthalten ist, in jenem auch nur auf endliche Weise wirklich machen, und was in ihm unendlich vorgebildet ist, in jenem nur endlich zurückstrahlen. So sondert sich, was im Ewigen Möglichkeit und Wirklichkeit in absoluter Einheit ist, im Objektiven des Ich als Wirklichkeit, im Subjektiven als Möglichkeit ab, in dem Ich selbst aber, welches die Einheit des Subjektiven und Objektiven ist, wird es als Nothwendigkeit reflektirt, welche das bleibende Bild der göttlichen Harmonie der Dinge und gleichsam der unbewegliche Widerschein der Einheit ist, aus der sie alle genommen sind.

Von dem Universum fällt zu jeder Zeit in die Anschauung nur ein Theil, der Begriff der Seele aber ist der unendliche Begriff aller Dinge. Die Absonderung des objektiven Erkennens von diesem Begriff setzt die Zeit. Das Beziehen aber des endlichen Erkennens auf das unendliche bringt das Wissen hervor, nicht ein absolut zeitloses Erkennen, sondern ein Erkennen für alle Zeit. Durch jene Beziehung wird nothwendig die Anschauung mit dem, was in ihr endlich, unendlich und ewig ist, zugleich unendlich

und zu einer unendlichen Möglichkeit von Erkenntniss. Das Unendliche aber unendlich gesetzt, ist, was wir Begriff nennen, das Endliche aber unter das Unendliche aufgenommen, erzeugt das Urtheil, so wie das Ewige unendlich gesetzt, den Schluss. Unendlichkeit aber hat in dieser Sphäre Alles, obgleich eine blosse Verstandesunendlichkeit. Der Begriff ist unendlich, das Urtheil ist unendlich, der Schluss ist unendlich. Denn sie gelten von allen Objekten und für alle Zeit. Da der Begriff das unendlich gesetzte Unendliche ist, so ist er die als unendlich gesetzte unendliche Möglichkeit der für sich differenten Anschauungen; das Urtheil aber, da es das Endliche unendlich setzt, ist das unendlich Bestimmende der Wirklichkeit, der Schluss aber, da er das Ewige, der Nothwendigkeit. Der Schluss spricht die Einheit der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit entweder unter der Form des Unendlichen, oder des Endlichen, oder des Ewigen aus. Die unendliche Form ist die kategorische, die endliche die hypothetische, die am meisten von der Natur des Ewigen hat, die disjunktive. Doch ist alle Erkenntniss durch Schlüsse nicht wahre Erkenntniss der Vernunft, sondern bloss des Verstandes. Wie in den drei Formen der Schlüsse das Absolute der Form nach auseinanderfällt in ein Unendliches, Endliches und Ewiges des Verstandes, so der Materie nach in den Schlüssen der dem Verstande dienstbaren Vernunft in Seele, Welt und Gott, welche drei alle von einander getrennt, jedes geschieden, die höchste Auseinanderziehung des im Absoluten schlechthin Einen für den Verstand vorstellen.

Von Allen also, welche in dieser Art der Erkenntniss die Philosophie suchen, das Sein aber des Absoluten auf diesem Wege oder überhaupt beweisen wollen, werden wir urtheilen, dass sie noch nicht die Schwelle der Philosophie begrüsst haben. Die höchste Erkenntnissart ist vielmehr diejenige, durch welche Endliches und Unendliches im Ewigen, nicht aber das Ewige im Endlichen oder Unendlichen erblickt wird. Sie besteht also darin, ausser dem Ewigen nichts und das Endliche für sich so wenig im ideellen als reellen Sinne zuzugeben. Nur diejenige Erkenntniss kann überhaupt für absolut wahr geachtet werden, welche die Dinge bestimmt, so wie sie in der höchsten Indifferenz des Ideellen und Reellen bestimmt sind. Alles, was wir reell nennen, ist es durch die Theilnahme am absoluten Wesen. Keines aber der Abbilder stellt es in der völligen Indifferenz dar ausser dem Einen, worin Alles zu der gleichen Einheit des Denkens und Seins, wie

im Absoluten, gelangt: der Vernunft, welche sich selbst erkennend, jene Indifferenz, die in ihr ist, allgemein, absolut setzend als den Stoff und die Form aller Dinge, allein unmittelbar alles Göttliche erkennt. Denn jener König und Vater aller Dinge lebt in ewiger Seligkeit ausser allem Widerstreit, sicher und unerreichbar in seiner Einheit wie in einer unzugänglichen Burg. Das Innere aber einer solchen Natur, welche an sich weder Denken noch Sein, aber die Einheit davon ist, einigermassen zu fühlen, vermöchte nur der, welcher mehr oder weniger an ihr Theil nähme. Dieses innere Geheimniss jedoch ihres Wesens, nichts in ihr selbst weder von einem Denken noch einem Sein zu enthalten, aber die Einheit davon zu sein, die über beiden ist, ohne von beiden getrübt zu sein, offenbart sich an der Natur der endlichen Dinge; denn im Reflex tritt die Form auseinander in Ideelles und Reelles, nicht als wäre dieses in jenem zuvor gewesen, sondern damit es als das, was die blosse Einheit davon ist, ohne es selbst zu sein, erkannt würde.

Das Ewige demnach erkennen, heisst, in den Dingen Sein und Denken nur durch sein Wesen vereinigt erblicken, nicht aber, es sei der Begriff als die Wirkung des Dings oder das Ding als Wirkung des Begriffs zu setzen.

Als Indifferenz des Erkennens und Seins ist das Absolute nur in Beziehung auf die Vernunft bestimmbar, weil allein in dieser Erkennen und Sein als Entgegengesetzte vorkommen können. Die Idee des Absoluten kann weder durch Sein, noch durch Thätigkeit bestimmt werden. Denn aller Gegensatz von Thätigkeit und Sein ist selbst nur in der abgebildeten Welt. Weder aber kann das Absolute im Endlichen, noch kann es im Unendlichen reflektirt werden, ohne in jedem die ganze Vollkommenheit seines Wesens auszudrücken, und die Einheit zwar des Endlichen und Unendlichen im Endlichen reflektirt erscheint als Sein, im Unendlichen aber als Thätigkeit, dieselbe aber ist im Absoluten weder als das eine noch als das andere, und weder unter der Form der Endlichkeit noch der Unendlichkeit, sondern der Ewigkeit. Denn im Absoluten ist alles absolut; wenn also die Vollkommenheit seines Wesens im Realen als unendliches Sein, im Idealen als unendliches Erkennen erscheint, so ist im Absoluten das Sein wie das Erkennen absolut, und indem jedes absolut ist, hat auch keines einen Gegensatz ausser sich in dem andern, sondern das absolute Erkennen ist das absolute Wesen, das absolute Wesen das absolute Erkennen. Indem ferner die Unbegrenztheit des ewigen

Wesens auf gleiche Weise im Endlichen und im Unendlichen reflektirt wird, so müssen beide Welten, in welchen sich die Erscheinung trennt und entfaltet, da sie Eine sind, auch dasselbe enthalten, dasselbe also, was im Endlichen oder im Sein, muss auch im Unendlichen oder in der Thätigkeit ausgedrückt sein. Keines von beiden hat einen Werth vor dem andern, noch ist das eine aus dem andern begreiflich, da keinem die Würde eines Princips zukommt, sondern beide, Erkennen wie Sein, sind nur verschiedene Reflexe aus einem und demselben Absoluten. Sonst aber verhalten sich Thätigkeit und Sein in allen Dingen wie Seele und Leib; daher auch das absolute Erkennen, obgleich es ewig bei Gott und Gott selbst ist, doch nicht wie Thätigkeit gedacht werden kann. Denn von ihm sind Seele und Leib, Thätigkeit also und Sein, selbst die Formen, die nicht in ihm, sondern unter ihm sind; und wie das Wesen des Absoluten im Sein reflektirt der unendliche Leib, so ist dasselbe im Denken oder in der Thätigkeit reflektirt, als unendliches Erkennen, die unendliche Seele der Welt, im Absoluten aber kann sich weder die Thätigkeit wie Thätigkeit noch das Sein wie Sein verhalten. Wer daher den Ausdruck für eine Thätigkeit, die so ruhig wie die tiefste Ruhe, für eine Ruhe, die so thätig wie die höchste Thätigkeit fände, würde sich einigermassen in Begriffen der Natur des Vollkommensten annähern.

Selbst aber das Einzelne, welches in der dem Endlichen unterworfenen Welt oder auch in der dem Unendlichen durch seine Art zu sein am unmittelbarsten die Natur des Absoluten ausdrückt, kann so wenig wie dieses bloss als Sein oder bloss als Thätigkeit begriffen werden. Wo nun Seele und Leib gleichgesetzt sind an einem Ding, ist an ihm ein Abdruck der Idee, und wie diese im Absoluten auch das Sein und das Wesen selbst ist, so ist in jenem, dem Abbild, die Form auch die Substanz, die Substanz die Form. So wenig als der natürliche Theil der Welt ist auch der freie etwas getrennt von dem, worin beide nicht sowohl eines als vielmehr überhaupt nicht gesondert sind. Die höchste Macht oder der wahre Gott ist der, ausser welchem nicht die Natur ist, so wie die wahre Natur die, ausser der nicht Gott ist.

Da im Absoluten Form und Wesen nothwendig Eins sind, so beruht die wahre Philosophie auf der Einsicht in die Einheit des Idealismus und Realismus, welche sich in dem Begriffe der Indifferenz des Idealen und Realen im Absoluten ausdrückt. Da also das Absolute Denken und Sein unter sich hat, so können auch Denken und Sein nicht unmittelbare Attribute des Absoluten

selbst, dem Wesen nach sein. Denken und Sein sind also nur der Potenz, nicht aber der That nach im Absoluten. Beide werden erst mit der Trennung gesetzt und sind vor ihr und im Absoluten auf keine Weise vorhanden. Daher können Denken und Sein im Endlichen als solchem immer nur relativ vereinigt sein. Nothwendig aber ist auch im Endlichen ein Punkt, wo beide, wenn sie nicht absolut ungetrennt, doch absolut vereinigt sind. Dieser Punkt ist nothwendig da, wo das unendliche Erkennen sich als Subjektives auf ein Objektives bezieht, das die ganze unendliche Möglichkeit von jenem in sich als Wirklichkeit darstellt. Insofern diese Einheit des Denkens und des Seins intellektuell angeschaut wird, ist sie absolute Ichheit, sofern sie aber relativ ist, relative Ichheit.

Auf dem Standpunkt der blossen relativen Einheit von Subjekt und Objekt erscheint die absolute Einheit beider als etwas von ihr schlechthin Unabhängiges, unerreichbar durch Wissen. Nur im Handeln wird sie ihrer im relativen Wissen erhaltenen Natur gemäss, nämlich als eine von diesem Wissen schlechthin unabhängige, objektiv, denn das Objektive in dem, was geschehen soll, erscheint als etwas, das schlechthin kein Wissen ist, weil dieses bedingt, jenes aber unbedingt ist. Vom relativen Wissen aus wird also das Urreale in die Ethik verwiesen.

Das reine Subjekt-Objekt aber, jenes absolute Erkennen, das absolute Ich, die Form aller Formen, ist der dem Absoluten eingeborne Sohn, gleich ewig mit ihm, nicht verschieden von seinem Wesen, sondern eins. Wer also diesen besitzt, besitzt auch den Vater, nur durch ihn gelangt man zu jenem, und die Lehre, die aus ihm ist, ist dieselbe, welche aus jenem.

Jene Indifferenz des Absoluten erkennen, heisst den absoluten Schwerpunkt und gleichsam jenes Urmetall der Wahrheit erkennen, dessen Stoff alles einzelne Wahre legirt, und ohne welchen nichts wahr ist.

Was aber die Form der Wissenschaft betrifft, so gilt die Regel (J. Bruno's): »Um in die tiefsten Geheimnisse der Natur einzudringen, muss man nicht müde werden, den entgegengesetzten und widerstreitenden äussersten Enden der Dinge nachzuforschen, den Punkt der Vereinigung zu finden, ist nicht das Grösste, sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln, dieses ist das eigentliche und tiefste Geheimniss der Kunst.«

»Diesem folgend werden wir erst in der absoluten Gleichheit des Wesens und der Form die Art erkennen, wie sowohl Endliches als Unendliches aus ihrem Innern hervorquillt, die Art aber

der Trennung und der Einheit für jeden Punkt des Universums genau bestimmen, und dieses bis dahin verfolgen, wo jener absolute Einheitspunkt in die zwei relativen getrennt erscheint, und in dem einen den Quellpunkt der reellen und natürlichen, in dem andern der ideellen und der göttlichen Welt erkennen, und mit jener zwar die Menschwerdung Gottes von Ewigkeit, mit dieser die nothwendige Gottwerdung des Menschen feiern. Dann wird es uns verstattet sein, die Schönheit in ihrem höchsten Glanze zu sehen und in der seligen Gemeinschaft mit allen Göttern zu leben. Dann werden wir die königliche Seele des Jupiter begreifen. Vor allem aber werden unsere Augen auf die obern Güter gerichtet sein, und jenes seligsten Seins Theilnahme durch Anschauen erlangend werden wir wahrhaft vollendet werden, indem wir nicht nur als der Sterblichkeit Entflohene, sondern als solche, die die Weihe unsterblicher Götter empfangen haben, in dem herrlichen Kreise leben.«

Dagegen ist offenbar, wie jedes Besondere als solches unmittelbar und nothwendig zugleich auch ein Einzelnes ist. Denn durch das Wesen ist jedes Ding allen anderen gleich und drückt insofern das Ganze aus; wird also die Form besondere Form, so wird sie dem Wesen unangemessen und ist im Widerspruch mit ihm, der Widerspruch aber der Form und des Wesens macht, dass ein Ding einzeln und endlich ist.

Alle erscheinenden Dinge sind demnach, obwohl höchst unvollkommen, Abbildungen des Ganzen, und bestreben sich in der besonderen Form, als besonderer, gleichwohl das Universum abzudrücken. Ihr Sein als besonderer Dinge beruht auf dem besonderen Schematismus, welcher selbst nichts an sich ist, und obschon ein jedes in seiner Besonderheit so viel möglich Allgemeinheit aufzunehmen und als Endliches unendlich zu sein trachtet, so unterliegt es doch wegen der Unvollkommenheit, womit es diess erreicht, mehr oder weniger dem Gesetz, als dem Allgemeinen und gelangt nicht zur vollkommenen Seligkeit, welche wahrhaft oder an sich nur die Ideen, mehr oder weniger nur diejenigen Geschöpfe, die ihnen am meisten gleichen, oder deren besondere Form den absoluten am meisten ähnlich ist und die meisten andern in sich begreift, geniessen mögen, sich selbst nämlich das Gesetz zu sein, und in ihrer Besonderheit das Allgemeine und in ihrer Allgemeinheit das Besondere zu begreifen. In diesem doppelten Trieb indess lebt und webt alles, und er selbst ist entsprungen aus der ersten Ineinsbildung, oder daraus, dass das ungetheilte Wesen des Abso-

luten im Realen und Idealen gleicherweise ausgeprägt, und dass nur hierin die Substanz ist.

Die Philosophie erkennt nicht Abgeleitetes, da überhaupt nur Absolutes ist und alles, was wir erkennen mögen, ein Stück aus dem absoluten Wesen des ewigen Princips ist, nur gestaltet in der Weise der Erscheinung.

Das Wesen des Absoluten an und für sich offenbart uns nichts, es erfüllt uns mit den Vorstellungen einer unendlichen Verschlossenheit, einer unerforschlichen Stille und Verborgenheit, wie die ältesten Formen der Philosophie den Zustand des Universums schildern, ehe der, welcher das Leben ist, durch den Akt seiner selbstanschauenden Erkenntniss hervorging in eigener Gestalt. Diese ewige, dem Absoluten selbst gleiche Form ist der Tag, in welchem wir jene Nacht und die in ihr verborgenen Wunder begreifen, das Licht, in dem wir das Absolute klar erkennen, der ewige Mittler, das allsehende und alles offenbarende Auge der Welt, der Quell aller Weisheit und Erkenntniss. Denn in dieser Form und durch sie werden die Ideen erkannt, die einzige Möglichkeit, in der absoluten Einheit die absolute Fülle, das Besondere im Absoluten, aber eben damit auch das Absolute im Besondern zu begreifen, selige Wesen, deren jedes für sich absolut und doch jedes begriffen in der absoluten Form ist.

Die Form der Absolutheit ist eine, untheilbar und ungetheilt, immer dieselbe, und wie das Einzelne das Gepräge des Ganzen trägt, so kann hinwieder die Form des Ganzen keine andere sein, als die auch am Einzelnen ausgedrückt ist.

Da das Absolute die Einheit der Einheit ist, so kann in ihm selbst weder etwas von der durch Subjektivität noch von der durch Objektivität bestimmten Einheit sein. Das Absolute ist der Central- oder absolute Indifferenzpunkt. Wie die reale (oder natürliche) Welt durch die Aufnahme des Unendlichen in das Endliche, so entsteht die ideale oder göttliche durch die gleiche Aufnahme des Endlichen in das Unendliche. Im Absoluten aber ist das Unendliche ohne Zeit, ewig gepflanzt, und in ihm stehen die beiden Einheiten, die, welche durch die Ein-Bildung des Wesens in die Form, und jene, welche durch die der Form in das Wesen gesetzt, jene als Absolutheit der Form, diese als Absolutheit des Wesens, Natur und Gott, in gleicher ewiger Durchdringung.

Da jede Einheit, sowohl die, welche durch Aufnahme des Wesens in die Form, als die, welche durch Aufnahme der Form in das Wesen gesetzt ist, unmittelbar als Einheit das ganze Ab-

solute ist, so ist nothwendig, dass in jeder wieder alle Potenzen enthalten sind, nur in der einen unter dem gemeinschaftlichen Exponenten der Endlichkeit, in der andern unter dem der Unendlichkeit, d. h. in der einen als Sein (Körperlichkeit), in der andern als Wissen (Geistigkeit). Jedes ist mit dem Andern realiter eins. Die ideale und reale Welt verhalten sich in jeder Rücksicht wieder als Gleichniss und Sinnbild von einander. Absolute Einheit des Endlichen und Unendlichen in der Einbildung der Form in das Wesen und des Wesens in die Form in der absoluten Welt — jedes von diesen begreift in seiner Absolutheit das andere in sich, und ist selbst wieder in ihm begriffen. Das Universum ist im Absoluten als das vollkommenste organische Wesen und als das vollkommenste Kunstwerk gebildet: für die Vernunft, die es in ihm erkennt, in absoluter Wahrheit, für die Einbildungskraft, die es in ihm darstellt, in absoluter Schönheit.

Zweiter Artikel.

In den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, vom Jahre 1803, erblicken wir noch keine wesentliche Veränderung des Standpunkts der Identitätsphilosophie. Folgendes enthält die hierher gehörigen Hauptbestimmungen: »Es ist die Idee des an sich selbst unbedingten Wissens, welches schlechthin nur Eines und in dem auch alles Wissen nur Eines ist, desjenigen Urwissens, welches, nur auf verschiedenen Stufen der erscheinenden idealen Welt sich in Zweige spaltend, in den ganzen unermesslichen Baum der Erkenntniss sich ausbreitet. Als das Wissen alles Wissens muss es dasjenige sein, was die Forderung oder Voraussetzung, die in jeder Art desselben gemacht wird, auf's vollkommenste und nicht nur für den besonderen Fall, sondern schlechthin allgemein erfüllt und enthält. Man mag nun diese Voraussetzung als Uebereinstimmung mit dem Gegenstande, als reine Auflösung des Besonderen in's Allgemeine oder wie immer ausdrücken, so ist diese weder überhaupt noch in irgend einem Falle ohne die höhere Voraussetzung denkbar, dass das wahre Ideale allein und ohne weitere Vermittlung auch das wahre Reale und ausser jenem kein anderes sei.

Aber eben diese erste Voraussetzung aller Wissenschaften, jene wesentliche Einheit des unbedingt Idealen und des unbedingt Realen ist nur dadurch möglich, dass dasselbe, welches das eine ist, auch das andere ist. Dieses aber ist die Idee des Absoluten, welche die ist: dass die Idee in Ansehung seiner auch das Sein

ist. So dass das Absolute auch jene oberste Voraussetzung des Wissens und das erste Wissen selbst ist. Durch dieses Wissen ist alles andere Wissen im Absoluten und selbst absolut. Denn obwohl das Urwissen in seiner vollkommenen Absolutheit ursprünglich nur in jenem, als dem absolut Idealen, wohnt, ist es doch uns selbst als das Wesen aller Dinge und der ewige Begriff von uns selbst eingebildet, und unser Wissen in seiner Totalität ist bestimmt, ein Abbild jenes ewigen Wissens zu sein. Es versteht sich, dass ich nicht von den einzelnen Wissenschaften rede, welche und inwiefern sie sich von dieser Totalität abgesondert und von ihrem wahren Urbild entfernt haben. Allerdings kann nur das Wissen in seiner Allheit der vollkommene Reflex jenes vorbildlichen Wissens sein, aber alles einzelne Wissen und jede besondere Wissenschaft ist in diesem Ganzen als organischer Theil begriffen; und alles Wissen daher, das nicht mittelbar oder unmittelbar, und sei es durch noch so viele Mittelglieder hindurch, sich auf das Urwissen bezieht, ist ohne Realität und Bedeutung. Jeder Gedanke, der nicht in dem Geiste der Einheit und Allheit gedacht ist, ist in sich selbst leer und verwerflich.

Von Pythagoras erzählen die Geschichtschreiber der Philosophie, dass er den bis auf seine Zeit gangbaren Namen der Wissenschaft, *σοφία*, zuerst in den der *φιλοσοφία*, der Liebe zur Weisheit verwandelt habe, aus dem Grunde, weil ausser Gott niemand weise sei. Wie es sich mit der historischen Wahrheit dieses Berichtes verhalte, so ist doch in jener Umänderung selbst wie in dem angegebenen Grund anerkannt, dass alles Wissen ein Streben nach Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen, eine Theilnahme an demjenigen Urwissen sei, dessen Bild das sichtbare Universum und dessen Geburtsstätte das Haupt der ewigen Macht ist. Alles nun, was unmittelbar aus dem Absoluten als seiner Wurzel stammt, ist selbst absolut, demnach ohne Zweck ausser sich, selbst Zweck. Das Wissen, in seiner Allheit, ist aber die eine, gleich absolute Erscheinung des Einen Universums, von dem das Sein oder die Natur die andere ist. Im Gebiete des Realen herrscht die Endlichkeit, im Gebiete des Idealen die Unendlichkeit; jenes ist durch Nothwendigkeit das, was es ist, dieses soll es durch Freiheit sein. Der Mensch, das Vernunftwesen überhaupt, ist hingestellt, eine Ergänzung der Welterscheinung zu sein: aus ihm, aus seiner Thätigkeit soll sich entwickeln, was zur Totalität der Offenbarung Gottes fehlt, da die Natur zwar das ganze göttliche Wesen, aber nur im Realen, empfängt; das Vernunftwesen soll das Bild der-

selben göttlichen Natur, wie sie an sich selbst ist, demnach im Idealen ausdrücken.

In den aus dem handschriftlichen Nachlass Schelling's in der Gesammtausgabe seiner Werke zuerst (1859, im V. Bande) veröffentlichten Vorlesungen über die Philosophie der Kunst, vom Jahre 1803, tritt uns ebenfalls der ungeänderte Standpunkt der Identitätsphilosophie entgegen. Wir dürfen aber die hierher gehörigen Bestimmungen dieser Vorlesungen um so weniger übergehen, als das System hier in neuer Beleuchtung und unter manchen neuen Gesichtspunkten erscheint. Schelling selbst nennt in der Einleitung diese seine Philosophie der Kunst nur die Wiederholung des Systems seiner Philosophie in der höchsten Potenz. Wir haben also Grund genug, demjenigen, was für die Gotteslehre aus diesen Vorlesungen zu gewinnen ist, unsere volle Aufmerksamkeit zuzuwenden. Schon in der Einleitung begegnen uns folgende prägnante Erklärungen:

»Es ist wahrhaft und an sich nur Ein Wesen, Ein absolut Reales, und dieses Wesen als absolutes ist unmittelbar, so dass es nicht durch Theilung oder Trennung in verschiedene Wesen übergehen kann; da es untheilbar ist, so ist Verschiedenheit der Dinge überhaupt nur möglich, insofern es als das Ganze und Ungetheilte unter verschiedenen Bestimmungen gesetzt wird. Diese Bestimmungen nenne ich Potenzen. Sie verändern schlechthin nichts am Wesen, dieses bleibt immer und nothwendig dasselbe, desswegen heissen sie ideelle Bestimmungen. Z. B. das, was wir in der Geschichte oder der Kunst erkennen, ist wesentlich dasselbe mit dem, was auch in der Natur ist; jedem nämlich ist die ganze Absolutheit eingeboren, aber diese Absolutheit steht in der Natur, der Geschichte und der Kunst in unterschiedenen Potenzen. Könnte man diese hinwegnehmen, um das reine Wesen gleichsam entblösst zu sehen, so wäre in Allem wahrhaft Eins.

Die Philosophie nun tritt in ihrer vollkommenen Erscheinung nur in der Totalität aller Potenzen hervor. Denn sie soll ein getreues Bild des Universums sein — dieses aber = dem Absoluten, dargestellt in der Totalität aller ideellen Bestimmungen. Gott und Universum sind eins oder nur verschiedene Ansichten Eines und desselben. Gott ist das Universum von Seite der Identität betrachtet, er ist Alles, weil er das allein Reale, ausser ihm also nichts ist, das Universum ist Gott von Seiten der Totalität aufgefasst. In der absoluten Idee, die Princip der Philosophie ist, ist aber auch wieder Identität und Totalität eins. Die vollkommene Erscheinung der Philosophie tritt nur in der Totalität aller Potenzen

hervor. Im Absoluten als solchem, und demnach auch im Princip der Philosophie, ist eben desswegen, weil es alle Potenzen begreift, keine Potenz, und hinwieder nur, inwiefern in ihm keine Potenz ist, sind in ihm alle enthalten. Dieses Princip ist eben desswegen, weil es keiner besonderen Potenz gleich ist, und doch alle begreift, der absolute Identitätspunkt der Philosophie.

Dieser Indifferenzpunkt nun, eben weil er diess ist, und weil er schlechthin eins, untrennbar, untheilbar ist, ist nothwendig wieder in jeder besonderen Einheit (Potenz), und auch diess ist nicht möglich, ohne dass in jeder dieser besonderen Einheiten wieder alle Einheiten, also alle Potenzen wiederkehren. Es ist also in der Philosophie überhaupt nichts Absolutes, oder wir kennen in der Philosophie nichts als Absolutes — immer nur das schlechthin Eine, und nur diess schlechthin Eine in besonderen Formen. Philosophie geht überhaupt nicht auf das Besondere als solches, sondern unmittelbar immer nur auf das Absolute, und auf das Besondere nur, insofern es das ganze Absolute in sich aufnimmt oder in sich darstellt. Die Philosophie hat in allen Gegenständen nur Einen Gegenstand, und sie ist eben desswegen selbst nur Eine.

Dem allgemeinen Theil der Philosophie der Kunst entheben wir folgende Erklärungen:

1. »Das Absolute oder Gott ist dasjenige, in Ansehung dessen das Sein oder die Realität unmittelbar d. h. kraft des blossen Gesetzes der Identität aus der Idee folgt, oder: Gott ist die unmittelbare Affirmation von sich selbst.

2. Gott als die unendliche Affirmation von sich selbst begreift sich selbst als unendlich Affirmirendes, als unendlich Affirmirtes, und als Indifferenz davon, er selbst aber ist keines von diesen insbesondere.

Gott als der Affirmirende von sich selbst kann auch beschrieben werden als die unendliche alle Realität in sich begreifende Idealität, als das Affirmirte von sich selbst, als die unendliche alle Idealität in sich begreifende Realität.

3. Gott ist unmittelbar kraft seiner Idee absolutes All. Denn unmittelbar aus der Idee Gottes folgt Unendliches, und es folgt nothwendig auf unendliche Weise, da Gott als unendliche Affirmation von sich selbst auch sich selbst wieder unendlich als Affirmirendes, unendlich als Affirmirtes, und unendlich als Indifferenz beider begreift.

4. Gott ist als absolute Identität unmittelbar auch absolute Totalität und umgekehrt. Gott ist eine Totalität, die keine Viel-

heit, sondern schlechthin einfach ist. Er ist nicht bloss der Eine, sondern er ist die absolute Einheit selbst, nicht alles, sondern die absolute Allheit selbst, und beides unmittelbar als eins.

5. Das Absolute ist schlechthin ewig.

Wäre das Absolute nicht schlechthin ewig, so hätte es eine Beziehung zur Zeit. Wenn die Ewigkeit des Absoluten durch ein Dasein von unendlicher Zeit her bestimmt würde, so müssten wir z. B. sagen können, dass Gott jetzt eine längere Zeit existire, als er bei dem Ursprung der Welt existirt habe, welches also in Gott eine Zunahme der Existenz voraussetzte, was unmöglich, da seine Existenz sein Wesen ist, dieses aber weder vermehrt noch vermindert werden kann. Da das Besondere in Gott dem Allgemeinen absolut gleich ist, so ist es alles, was es sein kann, auch wirklich und auf einmal, es ist also ohne alle Zeit, an sich ewig. Das wahre Universum ist also ewig, weil das Absolute zu ihm kein Zeitverhältniss haben kann. Die Zeit afficirt das an sich Ewige überall nicht, dieses hat also selbst mitten in der Zeit kein Verhältniss zu der Zeit. Das Absolute geht allem nur der Idee nach voran, und alles andere, alles, was nicht das Absolute ist, ist nur, inwiefern in ihm das Sein nicht der Idee gleich ist, d. h. inwiefern es selbst nur Privation, nicht wahres Sein ist. Im Absoluten kann also kein Vor oder Nach stattfinden, also keine Bestimmung der andern weder vorangehen noch nachfolgen. Es ist aber ganz affektionslos, ohne Entgegensetzung in sich selbst.

6. Das Absolute ist an sich weder bewusst noch bewusstlos, weder frei noch unfrei oder nothwendig.

Nicht bewusst; denn alles Bewusstsein beruht auf der relativen Einheit des Denkens und Seins, im Absoluten ist aber absolute Einheit. Nicht bewusstlos; denn es ist nur darum nicht bewusst, weil es absolutes Bewusstsein ist. Nicht frei; denn Freiheit beruht auf der relativen Entgegensetzung und relativen Einheit der Möglichkeit und der Wirklichkeit, im Absoluten aber sind beide absolut eins. Nicht unfrei oder nothwendig; denn es ist affektionslos; es ist nichts in ihm oder ausser ihm, das es bestimmen könnte, oder wozu es sich neigen könnte.

7. Im All ist begriffen, was in Gott begriffen ist.

8. Das unendliche Affirmirtsein Gottes im All, oder die Einbildung seiner unendlichen Idealität in die Realität als solche, ist die ewige Natur.

9. Die ewige Natur begreift in sich wieder alle Einheiten, die des Affirmirtseins, des Affirmirenden und der Indifferenz beider.

10. Die Natur als solche erscheinend ist keine vollkommene Offenbarung Gottes.

11. Vollkommene Offenbarung Gottes ist nur da, wo in der abgebildeten Welt selbst die einzelnen Formen sich in absoluter Identität auflösen, welches in der Vernunft geschieht. Die Vernunft also ist im All selbst das vollkommene Gegenbild Gottes.

12. Gott als die unendliche, alle Realität in sich begreifende Idealität, oder Gott als unendlich Affirmirendes, ist, als solches, das Wesen des idealen All.

13. Das ideale All begreift dieselben Einheiten in sich, die auch das reale in sich begreift: die reale, ideale und die Indifferenz beider.

14. Die Indifferenz des Idealen und Realen als Indifferenz stellt sich in der idealen Welt durch die Kunst dar.

Denn die Kunst ist an sich weder ein blosses Handeln noch ein blosses Wissen, sondern sie ist ein ganz von Wissenschaft durchdrungenes Handeln, oder umgekehrt ein ganz zum Handeln gewordenes Wissen, d. h. sie ist Indifferenz beider.

15. Der vollkommene Ausdruck nicht des Realen noch des Idealen noch selbst der Indifferenz beider, sondern der absoluten Identität als solcher oder des Göttlichen, sofern es das Auflösende aller Potenzen ist, ist die absolute Vernunftwissenschaft oder die Philosophie.

16. Den drei Potenzen der realen und idealen Welt entsprechen die drei Ideen: die Wahrheit, die Güte und die Schönheit.

17. In der idealen Welt verhält sich die Philosophie ebenso zur Kunst, wie in der realen die Vernunft zum Organismus.

18. Das organische Werk der Natur stellt dieselbe Indifferenz noch ungetrennt dar, welche das Kunstwerk nach der Trennung, aber wieder als Indifferenz darstellt.

19. Nothwendigkeit und Freiheit verhalten sich wie Bewusstloses und Bewusstes. Kunst beruht daher auf der Identität der bewussten und der bewusstlosen Thätigkeit.

20. Schönheit und Wahrheit sind an sich oder der Idee nach eins.

Denn die Wahrheit der Idee nach ist ebenso wie die Schönheit Identität des Subjektiven und Objektiven, nur jene subjektiv oder vorbildlich angeschaut, wie die Schönheit gegenbildlich oder objektiv. Die Wahrheit, die nicht Schönheit ist, ist auch nicht absolute Wahrheit und umgekehrt. Aus dem gleichen Grunde ist die Güte, die nicht Schönheit ist, auch nicht absolute Güte, und umgekehrt.

21. Das Universum ist in Gott als absolutes Kunstwerk und in ewiger Schönheit gebildet.

Unter Universum ist nicht das reale und ideale All, sondern die absolute Identität beider verstanden. Ist nun die Indifferenz des Realen und Idealen im realen oder idealen All Schönheit, und zwar gegenbildliche Schönheit, so ist die absolute Identität des realen und idealen All nothwendig die urbildliche, d. h. absolute Schönheit selbst, und insofern verhält sich auch das Universum, wie es in Gott ist, als absolutes Kunstwerk, in welchem unendliche Absicht mit unendlicher Nothwendigkeit sich durchdringt. Es folgt von selbst, dass ebenso vom Standpunkt der Totalität betrachtet, oder betrachtet, wie sie an sich sind, alle Dinge in absoluter Schönheit gebildet, die Urbilder aller Dinge, wie sie absolut wahr, auch absolut schön sind, das Verkehrte, Hässliche daher, ebenso wie der Irrthum oder das Falsche, in einer blossen Privation besteht und nur zur zeitlichen Betrachtung der Dinge gehört.

22. Wie Gott als Urbild im Gegenbild zur Schönheit wird, so werden die Ideen der Vernunft im Gegenbild angeschaut, zur Schönheit: und das Verhältniss der Vernunft zur Kunst ist daher dasselbe wie das Verhältniss Gottes zu den Ideen.

23. Die unmittelbare Ursache aller Kunst ist Gott. Denn Gott ist durch seine absolute Identität der Quell aller Ineinsbildung des Realen und Idealen, worauf alle Kunst beruht. Gott ist der Quell aller Ideen. Nur in Gott sind ursprünglich die Ideen. Nun ist aber die Kunst Darstellung der Urbilder, also Gott selbst die unmittelbare Ursache, die letzte Möglichkeit aller Kunst, er selbst der Quell aller Schönheit.

24. Die wahre Construktion der Kunst ist Darstellung ihrer Formen als Formen der Dinge, wie sie an sich, oder wie sie im Absoluten sind.

Denn das Universum ist in Gott als ewige Schönheit und als absolutes Kunstwerk gebildet; nicht minder sind alle Dinge, wie sie an sich oder in Gott sind, ebenso absolut schön, als sie absolut wahr sind. Demnach sind auch die Formen der Kunst, da sie die Formen schöner Dinge sind, Formen der Dinge, wie sie in Gott, oder wie sie an sich sind und da alle Konstruktion Darstellung der Dinge im Absoluten ist, so ist die Konstruktion der Kunst insbesondere Darstellung ihrer Formen als Formen der Dinge, wie sie im Absoluten sind, und demnach auch des Universums selbst als absoluten Kunstwerks, wie es in ewiger Schönheit in Gott gebildet ist.«

In der Schrift: Philosophie und Religion, vom Jahre 1804, wird das Absolute in gleicher Weise wie in den nächstvorausgegangenen Schriften bestimmt. Es wird hier gesagt, über dem Absoluten könne es nichts Höheres geben und diese Idee schliesse ihrer Natur nach jede Begrenzung aus. Alles Philosophiren beginne und habe begonnen erst mit der lebendig gewordenen Idee des Absoluten. Das Wahre könne nur an der Wahrheit, das Evidente an der Evidenz erkannt werden; die Wahrheit und Evidenz selbst aber seien von sich selbst klar und müssten daher absolut und das Wesen Gottes selbst sein.

Dann fährt Schelling fort: »Wir setzen vorerst überall nichts voraus als das Eine, ohne welches alles Folgende unbegriffen bleiben muss, die intellektuelle Anschauung.... So gewiss jenes schlechthin einfache Wesen der intellektuellen Anschauung, für das uns kein anderer Ausdruck zu Gebot steht, als der der Absolutheit, Absolutheit ist, so gewiss kann ihm kein Sein zukommen, als das durch seinen Begriff. Es ist also überhaupt nicht real, sondern an sich selbst nur ideal. Aber gleich ewig mit dem schlechthin Idealen ist die ewige Form: nicht das schlechthin Ideale steht unter dieser Form, denn es ist selbst ausser aller Form, so gewiss es absolut ist, sondern diese Form steht unter ihm, da es ihr zwar nicht der Zeit, doch dem Begriff nach, vorangeht. Diese Form ist, dass das schlechthin Ideale, unmittelbar als solches, ohne also aus seiner Identität herauszugehen, auch als ein Reales sei.

Dieses Reale ist nun eine blosse Folge der Form, so wie die Form eine stille und ruhige Folge des Idealen, des schlechthin Einfachen ist. Dieses vermengt sich nicht mit dem Realen, denn das letztere ist zwar dasselbe dem Wesen nach, aber ewig ein anderes der ideellen Bestimmung nach: es ist auch nicht einfach in dem Sinne, wie es das Ideale ist, denn es ist das Ideale dargestellt im Realen, obgleich beides in ihm eins, ohne alle Differenz ist. Es ist kein Reales an sich, sondern nur ein durch Ideales bestimmtes Reales, das Ideale also das schlechthin Erste. So gewiss es aber das Erste ist, so gewiss ist die Form der Bestimmtheit des Realen durch das Ideale das Zweite, so wie das Reale selbst das Dritte.

Wir haben also zu unterscheiden: das schlechthin Ideale, das ewig über aller Realität schwebt und nie aus seiner Ewigkeit heraustritt, Gott; das schlechthin Reale, welches nicht das wahre Reale von jenem sein kann, ohne ein anderes Absolutes, nur in anderer Gestalt, zu sein; und das Vermittelnde beider, die Abso-

lutheit oder die Form. Inwiefern, kraft derselben, das Ideale im Realen als einem selbstständigen Gegenbild objektiv wird, insofern kann die Form als ein Selbsterkennen beschrieben werden, welches als ein Selbstständiges und selbst Absolutes betrachtet werden muss. Dieses Selbsterkennen der Absolutheit ist kein Herausgehen der Absolutheit aus sich selbst, kein sich Theilen derselben, kein Differenzirtwerden.

Das selbstständige sich selbst Erkennen des schlechthin Idealen ist eine ewige Umwandlung der reinen Idealität in Realität. Es ist daher nur ganz real, insofern es ganz ideal ist, und ist, in seiner Absolutheit, Ein und Dasselbe.

Das Absolute würde in dem Realen nicht wahrhaft objektiv, theilte es ihm nicht die Macht mit, gleich ihm seine Idealität in Realität umzuwandeln und sie in besonderen Formen zu objektiviren. Dieses zweite Produciren ist das der Ideen, oder vielmehr dieses Produciren und jenes erste durch die absolute Form ist Ein Produciren. Auch die Ideen sind relativ auf ihre Ureinheit in sich selbst, weil die Absolutheit der ersten in sie übergegangen ist, aber sie sind in sich selbst oder real nur, soferne sie zugleich in der Ureinheit, also ideal sind. Da sie demnach in der Besonderheit und Differenz nicht erscheinen könnten, ohne dass sie aufhörten absolut zu sein, so fallen sie alle mit der Ureinheit zusammen, wie diese mit dem Absoluten zusammenfällt.

Auch die Ideen sind nothwendig wieder auf gleiche Weise produktiv; auch sie produciren nur Absolutes, nur Ideen, und die Einheiten, die aus ihnen hervorgehen, verhalten sich zu ihnen ebenso, wie sie sich selbst zu der Ureinheit verhalten. Dieses ist die wahre transscendentale Theogonie. Ein anderes Verhältniss als ein absolutes gibt es in dieser Region nicht. Die ganze absolute Welt mit allen Abstufungen der Wesen reducirt sich also auf die absolute Einheit Gottes. In jener ist demnach nichts wahrhaft Besonderes und bis hierher ist nichts, das nicht absolut, ideal, ganz Seele, rein natura naturans wäre.

Vom Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen stetigen Uebergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung denkbar.

Das Absolute ist das einzige Reale, die endlichen Dinge sind nicht real. Ihr Grund kann daher nicht in einer Mittheilung von Realität an sie oder an ihr Substrat, welche Mittheilung vom Absoluten ausgegangen wäre, er kann nur in einer Entfernung, in *einem Abfall* von dem Absoluten liegen.

Das ausschliessend Eigenthümliche der Absolutheit ist, dass sie ihrem Gegenbilde mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbstständigkeit verleiht. Dieses Insichselbstsein, diese eigentliche und wahre Realität des ersten Angeschauten, ist Freiheit, und von jener ersten Selbstständigkeit des Gegenbildes fliesst aus, was in der Erscheinungswelt als Freiheit wieder auftritt, welche noch die letzte Spur und gleichsam das Siegel der in die abgefallene Welt hineingeschauten Göttlichheit ist. Das Gegenbild, als ein Absolutes, das mit dem ersten alle Eigenschaften gemein hat, wäre nicht wahrhaft in sich selbst und absolut, könnte es nicht sich in seiner Selbheit begreifen, um als das andere Absolute wahrhaft zu sein. Aber es kann nicht als das andere Absolute sein, ohne sich eben dadurch von dem wahren Absoluten zu trennen oder von ihm abzufallen. Denn es ist wahrhaft in sich selbst und absolut nur in der Selbstobjektivirung des Absoluten, d. h. nur insofern es zugleich in diesem ist; dieses sein Verhältniss zum Absoluten ist das der Nothwendigkeit. Es ist absolut: frei nur in der absoluten Nothwendigkeit. Indem es daher in seiner eignen Qualität, als Freies, getrennt von der Nothwendigkeit, ist, hört es auch auf frei zu sein, und verwickelt sich mit derjenigen Nothwendigkeit, welche die Negation jener absoluten, also rein endlich ist.

Der Grund der Möglichkeit des Abfalls liegt in der Freiheit und, inwieferne diese durch die Einbildung des absolut Idealen ins Reale gesetzt ist, allerdings in der Form, und dadurch in dem Absoluten; der Grund der Wirklichkeit aber einzig im Abgefallenen selbst, welches eben daher nur durch und für sich selbst das Nichts der sinnlichen Dinge producirt.

Der Abfall is so ewig (ausser aller Zeit) als die Absolutheit selbst und als die Ideenwelt. Jeder Uridee ist ein doppeltes Leben verliehen, eines in sich selbst, wodurch sie der Endlichkeit (dem Scheinleben) verpflichtet ist, das andere im Absoluten, welches ihr wahres Leben ist. Der Abfall ist ausserwesentlich für das Absolute wie für das Urbild; denn er verändert nichts in beiden, weil das Gefallene unmittelbar dadurch sich in das Nichts einführt.

Das Fürsichselbstsein des Gegenbildes drückt sich, durch die Endlichkeit fortgeleitet, in seiner höchsten Potenz als Ichheit aus. Die Ichheit ist das allgemeine Princip der Endlichkeit. Die Ichheit ist zugleich der Punkt, wo in der gefallenen Welt selbst wieder die urbildliche sich herstellt, die Ideen versöhnt werden und in Wissenschaft, Kunst und sittlichem Thun der Menschen sich herablassen in die Zeitlichkeit. Die grosse Absicht des Universums

und seiner Geschichte ist keine andere als die vollendete Versöhnung und Wiederauflösung in die Absolutheit.

Gott ist auf eine völlig gleiche Weise absolute Seligkeit und absolute Sittlichkeit, oder beide sind die gleich unendlichen Attribute Gottes. Denn in ihm ist keine Sittlichkeit denkbar, welche nicht eine aus den ewigen Gesetzen seiner Natur fliessende Nothwendigkeit, d. h. die nicht als solche zugleich absolute Seligkeit wäre. Aber auch hinwieder die Seligkeit ist in Ansehung Gottes in der absoluten Nothwendigkeit, und insofern in der absoluten Sittlichkeit gegründet. In ihm ist das Subjekt auch schlechthin das Objekt, das Allgemeine das Besondere. Er ist nur ein und dasselbe Wesen von der Seite der Nothwendigkeit und von der Seite der Freiheit betrachtet.

Von der Seligkeit Gottes ist die Natur, von seiner Heiligkeit die ideale Welt, obgleich nur ein unvollkommenes durch Differenz gestörtes, Bild.

Gott ist das gleiche An-sich der Nothwendigkeit und der Freiheit; denn die Negation, wodurch der endlichen Seele die Nothwendigkeit als unabhängig von der Freiheit, ihr entgegen, erscheint, verschwindet in ihm; aber Er ist nicht nur in Bezug auf die einzelne Seele, welche durch die Sittlichkeit zur Wiedervereinigung mit ihm gelangt, sondern ebenso in Bezug auf die Gattung das gleiche Wesen der Freiheit und der Nothwendigkeit, der Getrenntheit der Vernunftwesen im Einzelnen und der Einheit aller im Ganzen. Gott ist daher das unmittelbare Ansich der Geschichte, da er das Ansich der Natur nur durch Vermittlung der Seele ist. Denn da im Handeln das Reale, die Nothwendigkeit, unabhängig von der Seele erscheint, so ist die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung derselben mit der Freiheit nicht aus der Seele selbst zu begreifen, sondern erscheint jederzeit als eine unmittelbare Manifestation oder Antwort der unsichtbaren Welt. Da aber Gott die absolute Harmonie der Nothwendigkeit und Freiheit ist, diese aber nur in der Geschichte im Ganzen, nicht im Einzelnen ausgedrückt sein kann, so ist auch nur die Geschichte im Ganzen — und auch diese nur eine successiv sich entwickelnde Offenbarung Gottes.

Die Geschichte ist ein Epos, im Geiste Gottes gedichtet. Seine zwei Hauptpartien sind: die, welche den Ausgang der Menschheit von ihrem Centro bis zur höchsten Entfernung von ihm darstellt, die andere, welche die Rückkehr. Jene Seite ist gleichsam die Ilias, diese die Odyssee der Geschichte. In jener war die Richtung centrifugal, in dieser wird sie centripetal. Die grosse Ab-

sicht der gesammten Welterscheinung drückt sich auf diese Art in der Geschichte aus. Die Ideen, die Geister, mussten von ihrem Centro abfallen, sich in der Natur, der allgemeinen Sphäre des Abfalls, in die Besonderheit einführen, damit sie nachher, als besondere, in die Indifferenz zurückkehren und, ihr versöhnt, in ihr sein könnten, ohne sie zu stören.

Die Geschichte des Universums ist die Geschichte des Geisterreichs und die Endabsicht der ersten kann nur in der der letzten erkannt werden. Das höchste Ziel aller Geister ist nicht, dass sie absolut aufhören, in sich selbst zu sein, sondern dass dieses Insichselbstsein aufhöre, Negation für sie zu sein und sich in das Entgegengesetzte zu verwandeln, dass sie also ganz vom Leibe und von aller Beziehung auf die Materie befreit werden. Besteht die Sinnenwelt nur in der Anschauung der Geister, so ist jenes Zurückgehen der Seelen in ihren Ursprung und ihre Scheidung vom Concreten zugleich die Auflösung der Sinnenwelt selbst, die zuletzt in der Geisterwelt verschwindet. Die erste Selbheit der Ideen war eine aus der unmittelbaren Wirkung Gottes herfliessende: die Selbheit und Absolutheit aber, in die sie sich durch die Versöhnung einführen, ist eine selbstgegebene, so dass sie als wahrhaft selbstständige, unbeschadet der Absolutheit, in ihr sind; wodurch der Abfall das Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes wird. Indem Gott, kraft der ewigen Nothwendigkeit seiner Natur, dem Angeschauten die Selbheit verleiht, gibt er es selbst dahin in die Endlichkeit, und opfert es gleichsam, damit die Ideen, welche in ihm ohne selbstgegebenes Leben waren, ins Leben gerufen, eben dadurch aber fähig werden, als unabhängig existirende wieder in der Absolutheit zu sein, welches durch die vollkommene Sittlichkeit geschieht.«

In der Propädeutik der Philosophie aus dem Jahre 1804 (aus dem handschriftlichen Nachlass veröffentlicht im VI. Bande der s. Werke Schelling's) vollzieht Schelling eine sehr bemerkenswerthe Kritik der Grundlehren Spinoza's, Leibnizen's und Fichte's. Nach Fichte ist ihm nur noch eine Stufe übrig, nämlich die: »zur absoluten Identität, dem schlechthin Unendlichen fortzugehen, welches nicht mit dem Endlichen im Gegensatz, sondern über ihm ist, oder dem Unendlichen, von welchem das Unendliche im Gegensatze des Endlichen wie dieses bloss Accidenz. Dieses letzte kann auch als Synthese der beiden vorhergehenden Systeme (von Leibniz und Fichte) bezeichnet werden. Nach dem idealistischen Dualismus Fichte's gibt es keine höhere Stufe

als die eines Idealismus, der ganz im Unendlichen als der wahren absoluten Identität ist.« Hochwichtig für unseren Zweck ist das System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere vom Jahre 1804 (gleichfalls aus dem handschriftlichen Nachlass mitgetheilt). Wir heben aus dieser Schrift folgende Sätze aus:

1. »Die erste Voraussetzung alles Wissens ist, dass es ein und dasselbe ist, das da weiss, und das da gewusst wird. Es gibt überall kein Subjekt als ein Subjekt, noch ein Objekt als ein Objekt, sondern es ist nur ein und dasselbe, das da weiss und das gewusst wird, und das also an sich ebensowenig subjektiv als objektiv ist. Es gibt wahrhaft und an sich überall kein Subjekt, kein Ich, also auch kein Objekt, kein Nicht-Ich. Dass ich sage: ich weiss oder ich bin der Wissende, dies ist schon das *πρῶτον ψεῦδος*. Ich weiss nichts, oder mein Wissen, insofern es wirklich meines ist, ist kein wahres Wissen. Nicht ich weiss, sondern nur das All weiss in mir, wenn das Wissen, das ich das meinige nenne, ein wirkliches, ein wahres Wissen ist. Dieses Eine aber, das weiss, ist auch allein, das wahrhaft gewusst wird, und es ist hier weder eine Differenz noch eine Uebereinstimmung, denn das Wissende und das, was gewusst wird, sind nicht verschiedene, sondern ein und dasselbe.

2. Dieses Eine, das da weiss und das gewusst wird, ist nun nothwendig dasselbe Eine in allen möglichen Fällen des Wissens und des Gewusstwerdens, es ist also nothwendig und überall nur Ein Wissen und Ein Gewusstes.

3. Die höchste Erkenntniss ist nothwendig diejenige, worin jene Gleichheit des Subjekts und Objekts selbst erkannt wird oder diejenige Erkenntniss, in welcher jene ewige Gleichheit sich selbst erkennt.

4. Dieses Erkennen, in welchem die ewige Gleichheit sich selbst erkennt, ist die Vernunft. Denn die Vernunft ist entweder überall keine Erkenntniss, oder sie ist Erkenntniss des Ewigen und Unveränderlichen im Wissen. Nun ist aber nichts Ewiges, Unveränderliches im Wissen ausser jener Gleichheit des Subjekts und des Objekts selbst, diese können wechseln, nur jene besteht. Also kann die Vernunft, indem sie das Unveränderliche, Ewige erkennt, nur jene ewige Gleichheit erkennen, und da nach dem Princip dieser Gleichheit selbst das Erkannte nothwendig auch das Erkennende ist, so ist demnach nur die Vernunft das Selbsterkennen jener ewigen Gleichheit. Gäbe es nicht in unserem Geiste

selbst eine Erkenntniss, die von aller Subjektivität völlig unabhängig und nicht mehr ein Erkennen dessen, was allein überhaupt auch ist, und allein erkannt werden kann, des schlechthin Einen, so müssten wir in der That auf alle absolute Philosophie Verzicht thun, wir wären ewig mit unserem Denken und Wissen eingeschlossen in die Sphäre der Subjektivität, und wir müssten das Resultat der Kant'schen, so wie der Fichte'schen Philosophie als das einzig mögliche ansehen und unmittelbar zu dem unserigen machen.

5. Das Grundgesetz der Vernunft und aller Erkenntniss, sofern sie Vernunfterkenntniss ist, ist das Gesetz der Identität oder der Satz A = A.

6. Die absolute Gleichheit des Subjekts und Objekts kann allgemein affirmirt werden nur, wenn das An-sich, das Wesen alles Seins selbst kraft seiner Natur das Affirmirende und das Affirmirte von sich selbst ist.

7. Ein solches, welches sich selbst absolut affirmirt, und also von sich selbst das Affirmirte ist, ist nur das Absolute oder Gott. Gott ist die absolute Affirmation von sich selbst oder: das Absolute ist dasjenige, welches unmittelbar durch seine Idee auch ist, d. h. dasjenige, zu dessen Idee es gehört zu sein, dessen Idee also die unmittelbare Affirmation von Sein ist. Es ist dasselbe, zu sagen: In Ansehung des Absoluten ist das Ideale unmittelbar auch das Reale.

8. Es ist eine unmittelbare Erkenntniss Gottes oder des Absoluten. Denn in der Vernunft erkennt die ewige Gleichheit des Subjekts oder Objekts sich selbst, d. h. die Vernunft ist eine unmittelbare Erkenntniss von ihr, und sie wird allgemein erkannt. Jede unmittelbare Erkenntniss ist auch nothwendig eine vollkommen adäquate, ihrem Gegenstande angemessene, ihn durchdringende. Da die Erkenntnissart des Absoluten eine absolute ist, so ist sie auch eine contemplative, also eine intellektuelle Anschauung, und diese ist absolut frei. Der Mangel der intellektuellen Anschauung in einem Menschen beweist nichts weiter, als dass in ihm die Vernunft noch nicht zur Klarheit ihrer Selbsterkenntniss gekommen ist. Die Form der absoluten Affirmation seiner selbst durch sich selbst, die das Wesen des Absoluten selbst ist, wiederholt sich in der Vernunft, und sie ist das Licht, in dem wir das Absolute begreifen, der wahre und eigentliche Mittler zwischen ihm und der Erkenntniss. Die Idee Gottes ist in der geistigen Welt die erste Affirmation aller Realität. Jenes absolute Licht,

die Idee Gottes, schlägt gleichsam ein in die Vernunft, und leuchtet in ihr fort als eine ewige Affirmation von Erkenntniss.

9. Die absolute Identität kann als Identität auf keine Weise aufgehoben werden.

10. Alles, was ist, ist, insofern es ist, die absolute Identität. Alles, was ist, ist daher, insofern es ist, Eins, nämlich die ewig gleiche Identität. Dasjenige also, wodurch überhaupt eine Verschiedenheit gesetzt wird, gehört nicht zum Wesen, zum wahren esse, sondern vielmehr zum non-esse, zum Nichtsein der Dinge.

11. Es ist überall nur Ein Sein, nur Ein wahres Wesen, die Identität oder Gott als die Affirmation derselben. Es gibt also nicht verschiedene Substanzen, nur Eine Substanz.

12. Gott ist schlechthin Eines oder es ist nur Ein Absolutes.

13. Gott ist schlechthin ewig. Gott kann daher in der Zeit weder einen Anfang noch keinen haben.

14. Gott kann nichts Anderem als der Zeit nach vorangegangen oder vorangehend gedacht werden.

15. Im Absoluten selbst ist kein Vor oder Nach.

16. Das Absolute ist schlechthin unendlich.

17. Nichts ist dem Sein nach entstanden. Daher ist Nichts an sich betrachtet endlich.

18. Gott ist nur, inwiefern er das Affirmirende und das Affirmirte von sich selbst ist. Gott ist daher das an sich identische, gleiche Wesen des Affirmirenden und des Affirmirten, aber nicht umgekehrt gehören dieses als dieses und jenes als jenes zum Wesen Gottes.

19. Die Selbstaffirmation Gottes kann auch als ein Selbsterkennen Gottes beschrieben werden. Das Affirmirende des Wissens ist das Subjektive, das Affirmirte ist das Objektive oder das Bewusste.

20. Alle Erkenntniss in Gott ist nur denkbar als eine absolute Affirmation des Erkannten, die unmittelbar aus seiner Idee folgt. Gott erkennt die Dinge nicht, weil sie sind, sondern umgekehrt, die Dinge sind, weil sie Gott erkennt.

21. Durch das Selbsterkennen Gottes wird weder ein Subjektives als ein Subjektives, noch ein Objektives als ein Objektives gesetzt.

22. Die Vernunft ist dasselbe mit dem Selbsterkennen Gottes. Denn diese ist dasselbe mit der Selbstaffirmation Gottes, diese aber wiederholt sich in der Vernunft, welche eben darum unmittelbar Erkenntniss Gottes ist.

23. Gott kann nicht sich selbst überhaupt affirmiren, oder überhaupt sich selbst erkennen, ohne sich unmittelbar zugleich wieder als Identität des Affirmativen und des Affirmirten oder als Identität des Subjektiven und Objektiven zu affirmiren.

24. Gott ist unmittelbar kraft der Selbstaffirmation seiner Idee absolutes All, und hinwieder das absolute All ist nichts Anderes als die unendliche Selbstaffirmation Gottes und Gott selbst.

25. Alles ist Eins, oder das All ist schlechthin Eines. Das All ist Eins heisst: es ist absolut einfach. Denn das All ist gesetzt durch die untheilbaren Positionen der Idee Gottes und ist selbst nur diese Position der Idee Gottes. So nothwendig nun diese einfach ist, so nothwendig auch das All.

26. Eins ist Alles. Denn absolut und an sich ist nur Eins, nämlich Gott, aber dieses Eine affirmirt sich selbst nicht nur überhaupt als unendlich, sondern auch auf unendliche Weise, d. h. als All, und dieses Affirmirte ist mit dem Affirmirenden Eins. Also ist das Affirmirende als Eines unmittelbar zugleich als Alles, und das Eine gesetzt, ist Alles gesetzt.

27. Gott ist nicht die Ursache des All, sondern das All selbst. Das All wird nicht, das All ist unmittelbar mit Gott. Das Universum ist also gleich ewig mit Gott.

28. Die Substanz, das Wesen alles Seins, ist, ebenso wie das All, schlechthin untheilbar. Was auch getheilt werden möge, nie wird die absolute Substanz selbst getheilt. Nichts, was ist, kann, inwiefern es ist, vernichtet werden; denn Alles, was ist, ist, inwiefern es ist, Eines: nämlich die absolute Identität. Diese kann aber weder überhaupt noch zum Theil vernichtet werden.

29. In dem All ist überall keine wesentliche oder qualitative Differenz denkbar. Denn Subjektives und Objektives sind selbst nur ein und dasselbe, und es ist nichts an sich ausser der unendlichen Identität beider, also kann auch ins Unendliche nie Subjektives als Subjektives, Objektives als Objektives gesetzt sein, sondern alles, was in dem All ist, ist, insofern es ist, nothwendig selbst das allgemeine, ewig gleiche, untheilbare Wesen alles Seins.

30. In Ansehung des All selbst als solchen ist auch diese quantitative Differenz undenkbar. Denn nur das All als solches ist gesetzt, nicht diese oder jene besondere Weise in der unendlichen Affirmation Gottes, sondern diese unendliche Affirmation selbst in der Unendlichkeit ihrer Weisen ist als Einheit, d. h. als absolutes All, gesetzt. Was als quantitative Differenz gesetzt ist, ist in Bezug auf das All selbst nur als (relativ) negirt — als Nicht-

Wesen gesetzt. Es ist eine und dieselbe Affirmation, womit das All und das Besondere gesetzt ist. Eben jenes Sein und relative Nichtsein des Besonderen im All ist der Keim der gesammten Endlichkeit. Indem das All ist, sind in ihm auch die besonderen Formen, aber sie sind auch nicht, weil es sie nur als aufgelöst in sich, also nicht ihrer besonderen Realität nach setzt.

31. Die Abkunft aller Dinge ihrem Sein nach ist eine ewige Abkunft. Denn alles fliesst aus der Idee Gottes kraft des blossen Gesetzes der Identität.

32. Die Wesenheiten der Dinge als gegründet in der Ewigkeit Gottes = Ideen. Idee ist nicht blosser Modus des Denkens, sondern die Urgestalt, das Wesen in den Dingen, gleichsam das Herz der Dinge: was also an ihnen weder bloss subjektiv ist, noch bloss objektiv, sondern die absolute Identität beider. Das wahrhaft Reale in allen Dingen ist nur die Idee oder die vollkommene Identität des Allgemeinen und Besonderen. Kraft der Selbstaffirmation des Absoluten, wodurch dieses in sich das All auf ewige Weise gebiert und selbst All ist, ist auch dem Besonderen im All ein gedoppeltes Leben verliehen, ein Leben im Absoluten — diess ist das Leben der Idee, welche eben daher auch als die Auflösung des Endlichen im Unendlichen, des Besonderen im All beschrieben wurde — und ein Leben in sich selbst, welches ihm aber wahrhaft nur insofern zukommt, als es zugleich aufgelöst ist im All, das aber getrennt von dem Leben in Gott ein blosses Scheinleben ist. Nur Absolutes ist im Absoluten; nur Selbständiges duldet das All. Das Besondere, indem es aufgelöst wird in das unendliche Allsein, erlangt eben dadurch ein absolutes Leben, es ist absolut in sich selbst; aber nur, sofern es im All ist, es kann nicht zugleich absolut sein und des besonderen Lebens als eines besonderen geniessen; es kann auch als Besonderes nur das Leben des Alls leben. Es wird in der ewigen Affirmation Gottes in einem und demselben Akt geschaffen und vernichtet: geschaffen als absolute Realität, vernichtet, weil es kein besonderes vom All abtrennbares Leben für sich, sondern eben nur das Leben im All hat (Fulguration — Ausstrahlen und Zurücknehmen). Dieses Leben im All also, diese Wesenheit der Dinge, als gegründet in der Ewigkeit Gottes, ist die Idee, und ihr Sein im All ist das Sein der Idee nach.

33. Das relative Nichtsein des Besonderen in Bezug auf das All kann als die blosse Erscheinung im Gegensatze der Idee bezeichnet werden.

34. Das All und die Erscheinung sind beide gleich ewig gesetzt, oder: so ewig das All ist, so ewig ist auch die Erscheinung, als Erscheinung.

35. Das relative Nichtsein des Besondern in Bezug auf das All, als relatives Nichtsein aufgefasst, ist das concrete, wirkliche Sein. Das besondere wirkliche Ding ist daher die Erscheinung der Idee.

36. Die Idee ist ewig Eines: das, was sich zu ihr als relatives Nichtsein oder als negirte Form verhält, das Concrete, die Erscheinung, ist nothwendig Nicht Eines, sondern Vieles. Das Sein kann nur Eines sein, das Nichtsein aber unbestimmbar Vieles. Das Concrete ist Vieles, eben weil es nicht das Wahre ist. Es ist nur Eine Idee, die von jedem Concreten das Wahre ist, aber eben deshalb ist das Concrete, an sich betrachtet, nichts. Denn wäre es nicht nichts, so wäre es das Eine selbst. Denn die Idee kann nicht etwa getheilt werden, so dass hieraus die Vielheit entspränge; sie ist vielmehr wie das All untheilbar. Es giebt also keinen möglichen Grund der Vielheit als einen negativen, nämlich die Vielheit des Concreten ist nur Ausdruck seines relativen Nichtseins in Bezug auf die Idee. Es ist nicht an sich Vieles, Vieles ist nur die Bestimmung dessen, was nicht ist.

37. In der Idee ist ein und dasselbe die Form und die Substanz, in dem concreten Ding aber ist die Form in nothwendiger Differenz von der Substanz.

38. Kein Einzelnes hat den Grund seines Daseins in sich selbst.

39. Jedes einzelne Sein ist bestimmt durch ein anderes einzelnes Sein, welches gleichfalls wieder durch anderes einzelnes Sein bestimmt ist, u. s. f. ins Endlose.

40. Das concrete Ding ist als solches, oder mit dem, wodurch es concret ist, blosses Nichtsein relativ auf das All, aber in eben diesem Nichtsein zugleich nothwendig Widerschein oder Reflex des All.

41. Die Gesammtheit der Dinge, inwiefern sie bloss in Gott sind, kein Sein an sich haben, und in ihrem Nichtsein nur Widerschein des All sind, ist die reflektirte oder abgebildete Welt (Natura naturata), das All aber, als die unendliche Affirmation Gottes, oder als das, in dem alles ist, was ist, ist absolutes All oder die schaffende Natur (Natura naturans).

42. Gott als unendliche Affirmation seiner selbst ist weder Affirmirendes insbesondere noch Affirmirtes, noch selbst die In-

differenz beider, aber er begreift alle diese Formen in der Unendlichkeit seiner Affirmation — als untheilbare Position.

43. Gott setzt sich selbst als Realität und ist daher als Affirmirtes auf unendliche Weise affirmirend.

44. Gott affirmirt auch sein Affirmiren wieder auf ewige Weise, und ist daher als Affirmirendes auf unendliche Weise affirmirt.

45. Jeder Weise des Affirmirtseins im realen All entspricht eine gleiche Weise des Affirmirens im idealen All.

46. Das reale und ideale All sind nur ein und dasselbe All.

47. Das reale wie das ideale All ist jedes wieder Indifferenz des Affirmirtseins und des Affirmirens, des Subjektiven und des Objektiven.

48. Das reale All als solches wie das ideale als solches sind nur besondere Folgen der unendlichen Affirmation Gottes, und können daher als solche nur durch endliche Dinge erscheinen.

49. Das reale und ideale All fliessen zur absoluten Identität zusammen in der Vernunft.

50. Die Vernunft, als Vernuuft, ist keine besondere Folge der unendlichen Affirmation, sondern sie ist die absolute Identität aller besonderen Folgen aus Gott, ebenso wie es das absolute All selbst.

51. Das reale und das ideale All, jedes von beiden löst sich in seiner Absolutheit auf in das andere, und dadurch auch in die absolute Identität.

52. In dem realen All für sich betrachtet, ebenso in dem idealen All für sich betrachtet, kann nicht die absolute Identität, sondern nur die Indifferenz beider Faktoren dargestellt werden.

53. Die Besonderheit der endlichen Dinge, durch welche das reale All als reales, das ideale als ideales erscheint, können nur entweder auf einem wechselseitigen Ueberwiegen des einen Faktors über den andern oder auf dem Gleichgewicht beider beruhen.

54. Die Differenzen, durch welche das reale und ideale All als solches erscheinen, können durch Potenzen des einen Faktors ausgedrückt werden, die im realen All begriffenen durch Potenzen des idealen, die im idealen begriffenen durch Potenzen des realen Faktors.

55. Triplicität der Potenzen ist nothwendige Erscheinungsweise des realen All als realen, ebenso des idealen als idealen.

56. Die Potenz ist keine Bestimmung des Dings an sich oder des Wesens, sondern vielmehr des Nicht-Wesens.

57. Alle Differenzen auch der Natura naturata (der realen

sowohl als der idealen) sind nur quantitativer Art, nur Unterschiede der Potenz, nicht des Wesens.

58. Das Absolute ist ausser aller Potenz, oder es ist schlechthin potenzlos.

59. Alle Potenzen sind sich gleich in Ansehung des Absoluten, d. h. keine folgt aus der andern, sondern sie alle folgen gemeinschaftlich und nach einem gleichen Gesetze aus der absoluten Indentität. Denn die absolute Identität ist auch absolute Allheit, daher alle Formen nicht nacheinander, sondern auseinander entspringend.

60. Der Grad der Realität, den jedes Ding für sich hat, steht im Verhältniss seiner Annäherung zur absoluten Identität und beruht daher auf dem Maass.

Das Nichtsein nämlich des Besonderen relativ auf das All, eben das, was als Nichtsein gesetzt wird, kann mit einem grössern oder geringeren Grade als Nichtsein gesetzt werden. Je ähnlicher daher ein Ding schon der Besonderheit nach dem All ist, desto vollkommener ist es, und desto mehr scheint auch das Absolute, indem es dieses Ding der Form der Besonderheit nach als Nichtsein relativ auf sich setzt, sich selbst in ihm an; ein desto vollkommnerer Widerschein des All ist es also selbst in seinem Nichtsein; es wird weniger an ihm negirt und ist also auch weniger der Endlichkeit untergeordnet.«

Was Schelling in dem zweiten Theil dieser Schrift über allgemeine und besondere Naturphilosophie entwickelt, fällt ausser unsere Betrachtung. Nur aus dem Abschnitt: Construktion der idealen Welt und ihrer Potenzen müssen einige Bestimmungen hier herangezogen werden.

Vom Ich wird hier behauptet, dass es das Insichselber-Kommen des Unendlichen sei. Das Unendliche erkenne das Endliche als sich selbst im Zusammenfliessen des Unendlichen mit sich selbst in der Gestalt der Endlichkeit. Weiterhin wird der Gedanke ausgeführt, dass nichts an sich selbst betrachtet endlich sei. Da heisst es denn: »Als endlich wird ein Ding nur erkannt im Gegensatze und in der Vergleichung mit andern Dingen, denn hier findet sich, dass Mehreres von ihm verneint ist, was in andern Dingen bejaht ist. Wird es aber rein für sich selbst und an sich selbst, d. h. wird es wahrhaft betrachtet, so ist es nicht endlich, woraus dann 2) folgt, dass es nichts Positives an den Dingen ist, wodurch sie endlich sind, sondern eine blosse Privation, und diese Privation selbst ist wieder ein blosser Akt des Imaginirens oder des Betrach-

tens der Dinge in Relation. Wir setzen eine Privation in dem Ding nur, inwiefern wir urtheilen, dass etwas, das ihm fehlt, zu seiner Natur gehöre, ihm zukomme. Aber wir urtheilen diess bloss, indem wir das Ding mit andern Dingen oder mit einem allgemeinen Begriff vergleichen, d. h. indem wir es nicht an sich selbst betrachten. . . .

In allem Handeln des Universums handelt nur die allgemeine, die unendliche Substanz — nicht unser Leib, also auch nicht die Seele. Wie soll die Handlung in der Seele frei sein, während dieselbe in der Materie — im Leib — nothwendig ist? Dieser Widerspruch ist nur dadurch aufzulösen, dass es ein und dasselbe ist, was im Leib (im Nothwendigen) und in der Seele (im Freien) handelt, und da dieses Eine nur die absolute Substanz sein kann, weil nur diese die absolute Identität des Realen und des Idealen selbst ist, — dadurch, dass in allem Handeln nur die absolute Substanz, die nun weder frei noch nothwendig, handelt. Diese Behauptung verträgt sich allein mit der Harmonie des Universums; denn wie könnte diess sein, wenn jedes besondere im Universum aus sich und für sich handelte?

Die Freiheit, welche sich das Individuum als Individuum zuschreibt, ist keine Freiheit, sondern blosse Tendenz absolut in sich selbst zu sein, die an sich selbst nichtig ist, und welcher die Verwicklung mit der Nothwendigkeit als das unmittelbare Verhängniss folgt. Die Meisten denken sich unter Freiheit nichts Anderes als Willkür, d. h. ein Vermögen zu thun, was ihnen beliebt; selbst die Tugend ist nur Willkür bei ihnen, und diese Freiheit preisen sie auch als das höchste Gut des Menschen an. Allein dass diese Willkür keine Freiheit sei, diess könnte sie selbst die blosse Erfahrung lehren. Denn Diejenigen, die am meisten nach ihrem Gefallen zu handeln glauben, werden gerade am meisten durch Affektionen der Lust, des Hasses, der Leidenschaft überhaupt zum Handeln getrieben. So wie sicher Niemand tugendhaft ist, der es nicht vermöge einer göttlichen Nothwendigkeit ist, die sich seiner bemächtigt.

Der obige Satz folgt aus dem, dass jedes Ding in der unendlichen Substanz ein gedoppeltes Leben hat, ein Leben in der Substanz und ein Leben in sich selbst. Dieses Leben in sich selbst wird dem in der Substanz gleich in der Vernunft, und das Vernunftwesen ist daher am meisten in sich selbst, indem es zugleich im Absoluten ist. Mit andern Worten: die Nothwendigkeit der Naturdinge wird in ihm zugleich zur absoluten Freiheit. Aber

diese Freiheit ist nichts in der Trennung von der Nothwendigkeit. Nun ist ihr zwar durch das Leben im Absoluten, d. h. durch die Nothwendigkeit, die Möglichkeit gegeben in sich selbst zu sein; die Wirklichkeit dieses Insichselbstseins ist aber von ihrer Möglichkeit, der Nothwendigkeit, getrennt, unaufhebbar nichtig, wie jede Wirklichkeit, von ihrer Möglichkeit getrennt, an sich selbst nichtig und keine wahre Wirklichkeit ist. Das unmittelbare Verhängniss der Freiheit als Willkür, als Insichselbstsein, ist also die Verwicklung mit der Nichtigkeit, der Endlichkeit mit derjenigen Nothwendigkeit, welche dem Seienden selbst nur ein zufälliges Dasein lässt, d. h. mit der empirischen.

Der Grund der Endlichkeit liegt einzig in einem Nichtin-Gott-Sein der Dinge als besonderer, welches, da sie doch ihrem Wesen nach oder an sich nur in Gott sind, auch als ein Abfall — eine defectio — von Gott oder dem All ausgedrückt werden kann. Die Freiheit in ihrer Lossagung von der Nothwendigkeit, d. h. die Bosonderheit im eignen vom All getrennten Leben, ist nichts und kann nur Bilder ihrer eigenen Nichtigkeit anschauen. Das an den Dingen, was unmittelbar durch die Idee des All selbst als das Nichts, als eine Nichtigkeit an ihnen, gesetzt ist, als Realität zu ergreifen, dieses ist die Sünde. Unser Sinnenleben ist nichts Anderes, als der fortwährende Ausdruck unseres Nicht- in Gott-Seins der Besonderheit nach; die Philosophie aber ist unsere Wiedergeburt in das All, wodurch wir der Anschauung desselben und des ewigen Urbildes der Dinge wieder theilhaftig werden.

Alles wahrhaft freie, d. i. göttliche Handeln, ist von sich selbst in der Harmonie mit der Nothwendigkeit.

Die absolute Identität der Freiheit und der Nothwendigkeit ist und kann nicht hervorgebracht werden, als insofern sie ist.

Die adäquate Erkenntniss Gottes ist mit dem absoluten Princip des Handelns eins und dasselbe.

Das höchste Ziel für alle Vernunftwesen ist die Identität mit Gott.

Für den, der in der Identität mit Gott ist, gibt es so wenig ein Gebot als eine Belohnung, sondern er handelt der innern Nothwendigkeit seiner Natur gemäss.

Jede Seele ist mit dem Theil ihrer Individualität ewig, der in Gott ist, und welcher die Affirmation Gottes ist.

Diess ist das grösste Geheimniss des Universums, dass das Endliche als Endliches dem Unendlichen gleich werden kann und soll. Gott gibt die Idee der Dinge, die in ihm sind, dahin in die

Endlichkeit, damit sie als selbständige, als die, die ein Leben in sich haben, durch ewige Versöhnung ewig in Gott seien. Die Endlichkeit im eigenen Sein der Dinge ist ein Abfall von Gott, aber ein Abfall, der unmittelbar zur Versöhnung wird. Diese Versöhnung ist nicht zeitlich in Gott, sie ist ohne Zeit. Denn unmittelbar in der ewigen Schöpfung, indem Gott die Endlichkeit an den Dingen als Nichtigkeit setzt, und durch seine eigne Ewigkeit das Nichtige auslöscht an den Dingen, unmittelbar damit setzt Gott auch nur das Unendliche als reell, d. h. er setzt die Welt als eine vollendete Welt. Die Erscheinungswelt ist daher nichts anderes als das Phänomen, die successive Erscheinung dessen, was an den Dingen nicht ist, was durch die Idee der vollendeten Welt vernichtet ist, oder sie ist die successive Entwicklung jener in Gott ewigen Vollendung der Dinge, indem ja die Zeit, in der alle Erscheinung ist, nichts Anderes ist als eben die Erscheinung des Vernichtetwerdens alles dessen, was nicht an sich ewig ist, was in der vollendeten Idee der Welt nicht begriffen ist, nicht zur Idee Gottes gehört. Die Geschichte selbst ist nichts Anderes als die Entwicklung dieser Versöhnung des Endlichen, die in Gott ewig, ohne Zeit ist.«

In der Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre, vom Jahre 1806, zeigt sich der unveränderte Standpunkt der Identitätsphilosophie. Wir heben für unsern Zweck nur einige Stellen aus:

»Die Philosophie ist nicht Glauben, Ahnen oder Fürwahrhalten, sondern eine Erkenntniss und Wissenschaft des Göttlichen, und zwar durchaus klare und adäquate Erkenntniss, da es von dem Göttlichen entweder keine oder nur eine solche geben kann.

Gott oder dem Absoluten ist das Sein wesentlich, oder vielmehr, Gott selbst ist wesentlich das Sein, und es ist kein Sein als eben Gott. Hinwieder ist alles Sein, lediglich darum weil es Sein ist, also an sich selbst göttlich, absolut, weder erklärbar aus einem Andern, noch geworden, sondern die ewige Wahrheit und durchaus positiv. Etwas, das nicht göttlich wäre, wenn es sein könnte, wäre eben darum kein Sein.

Gott ist also das allein Wirkliche, so gewiss es wesentlich das Sein ist, oder es erfüllt allein und ganz die Sphäre der Wirklichkeit. Etwas Wirkliches ausser Gott zu denken ist ebenso unmöglich, als eine Wirklichkeit ausser der Wirklichkeit zu denken.

Die Philosophie als Wissenschaft des Göttlichen ist sonach Wissenschaft Gottes als des allein Wirklichen, eben daher allein

Anschaulichen und in allem Anschaubaren wirklich allein Angeschauten.

Wer Gott nur wirklich denkt, der denkt ihn als das allein Reale, das wesentlich selbst das Sein ist. Gott kann daher nicht in der Gedankenwelt sein, ohne eben darum das allein Positive einer wirklichen oder Naturwelt zu sein, und es ist in Ansehung seiner überhaupt kein Gegensatz einer idealen und realen Welt, eines Jenseits und eines Diesseits.

Ist also Philosophie Wissenschaft des Göttlichen als des allein Positiven, so ist sie Wissenschaft des Göttlichen als des allein Wirklichen in der wirklichen oder Naturwelt, d. h. sie ist wesentlich Naturphilosophie. Wäre sie nicht Naturphilosophie, so würde sie behaupten, dass Gott allein in der Gedankenwelt, also nicht das Positive der wirklichen oder Naturwelt sei, d. h. sie würde die Idee Gottes selbst aufheben.

Sein ist Wahrheit und Wahrheit ist Sein. Was der Philosoph denkt, und wovon er spricht, muss sein, weil es wahr sein soll. Was nicht ist, ist nicht wahr. Der wahre Philosoph muss reden von dem, was da ist, d. h. von der wirklichen, von der seienden Natur. Gott ist wesentlich das Sein, heisst: Gott ist wesentlich die Natur, und umgekehrt.

Das Sein, das allein wahre Sein, das Absolute oder Gott ist, so gewiss es das wahre Sein ist, so gewiss seine eigne Bekräftigung; wäre es nicht wesentliche Selbstbejahung, so wäre es nicht absolut, nicht ganz und gar von und aus sich selbst. Hinwieder ist diese Bejahung des Seins nichts Anderes denn eben das Sein selbst. Wäre sie diess nicht, so wäre sie ausser dem Sein und könnte selbst nicht sein. So gewiss sie daher wirklich Bejahung des Seins, d. h. selbst positiv ist, so gewiss ist sie von dem Sein nicht verschieden und selber das Sein.

Bejahung des Seins ist Erkenntniss des Seins und umgekehrt. Das Ewige also, da es wesentlich ein Selbstbejahen ist, ist in dem Sein auch ein Selbsterkennen und umgekehrt.

Die Einheit zwischen Sein und Erkennen überhaupt ist sonach eine direkte Einheit, d. h. eine solche, der kein Gegensatz beigemischt ist. Existenz ist Selbstbejahung und Selbstbejahung ist Existenz. Eins ist ganz gleichbedeutend mit dem andern, und das Verhältniss beider das Verhältniss der Indifferenz. Es folgt daraus, dass kein Theil der Natur blosses Sein oder ein blosses Bejahtes sein kann, sondern jeder vielmehr in sich selbst ebenso Selbstbejahung ist wie das Bewusstsein oder Ich. Es folgt, dass

jedes Ding, in seinem wahren Wesen gefasst, mit völlig gleicher Gültigkeit als eine Weise des Seins und als eine Weise des Selbsterkennens und Selbstoffenbarens betrachtet werden kann.

Ein Wesen, das bloss es selbst wäre als ein reines Eins, wäre nothwendig ohne Offenbarung in ihm selbst; denn es hätte nichts, darin es sich offenbar würde, es könnte eben darum nicht als Eins sein, denn das Sein, das aktuelle wirkliche Sein, ist eben die Selbstoffenbarung. Soll es als Eins sein, so muss es sich offenbaren in ihm selbst; es offenbart sich aber nicht, wenn es bloss es selbst, wenn es nicht in ihm selbst ein Anderes, und in diesem Andern sich selbst das Eine, also wenn es nicht überhaupt das lebendige Band von sich selbst und einem Andern ist.

Dieses Andere ist nur durch das Band der Existenz des Einen, also nicht ausser dem Einen. Es kann also von diesem Einen nicht verschieden, sondern selbst nur das Eine sein, aber als ein Anderes. Es kann auch nicht erst zu dem Einen hinzukommen oder werden, denn es gehört zu der Existenz des Einen, und ist also mit diesem (seienden) Einen schon selbst da, und nichts ausser ihm.

Wir können daher bestimmter sagen, dass, was als Eines ist, in dem Sein selbst, nothwendig ein Band seiner selbst als Einheit, und seiner selbst als des Gegentheils, oder als Vielheit sein müsse, und dass dieses Band eines Wesens als Eines mit ihm selbst, als einem Vielen, eben selber die Existenz dieses Wesens sei.

Existenz ist das Band eines Wesens als Eines mit ihm selbst als einem Vielen. Aber ist dann eine Existenz? Die ewige Antwort auf diese Frage ist Gott, denn Gott ist, und Gott ist das Sein selbst. Die göttliche Einheit ist von Ewigkeit eine lebendige, eine wirklich existirende Einheit; denn das Göttliche ist eben das, was gar nicht anders denn wirklich sein kann. Aktuelle wirkliche Einheit ist sie aber nur in und mit der Form. Das Wesen gebiert sich also ewig in die Form, und ist ewig, durch sich selbst, geboren in der Form, welche die Selbstoffenbarung in ihm selber ist, ohne einiges Heraustreten aus ihm selber; denn seine Selbstoffenbarung ist seine Existenz; es müsste also, wenn es in jenem aus sich heraustäte, in seiner Existenz ausser sich selbst sein und sich selbst entfremdet werden, welches ohne Zweifel die Ungereimtheit aller Ungereimtheiten ist; insbesondere da das Ewige oder Gott eben das ist, dessen Wesen in der Existenz besteht.

Das Wesen offenbart sich als die Einheit im Gegentheil, womit denn auch das Gegentheil, nämlich das Viele ist, aber nur ist

durch dasjenige, wodurch es nicht das Viele ist, sondern vielmehr das Eine in dem Vielen, nämlich durch das Band der sich offenbarenden, d. h. existirenden Einheit mit ihm selbst.

In dieser lebendigen Identität nun ist zumal der Widerstreit oder das Leben und die Einheit oder die Sänftigung des Lebens. Dieses ewige Band der Selbstoffenbarung Gottes, dadurch das Unendliche das Endliche und hinwieder dieses in jenem aufgelöst ist, ist das Wunder aller Wunder, nämlich das Wunder der wesentlichen Liebe oder das Wunder der Lebendigkeit und Wirklichkeit Gottes; aber es ist darum nichts Unbegreifliches, sondern durch sich selbst klar wie der sonnenhelle, lebensvolle Tag. Jenes Wunder des Daseins oder das göttliche Leben, als ein aktuelles und im vollsten Sinne wirkliches erkennen, heisst allein wachen; alles Andere ist Traum, Bild oder völliger Todesschlaf; ist Wissenschaft weder Gottes noch der Dinge; denn wie möchte Gott erkannt werden ohne das, dessen Fülle er in seiner Existenz ist, oder wie die Dinge ohne das, das ihre Fülle ist? Die gegebene Ansicht enthält auch die Erklärung der Endlichkeit ganz und vollständig, und es bedarf dazu keines neuen oder zweiten Principiums.

Ist das Band die lebendige Ineinsbildung des Einen mit dem Vielen, so ist nothwendig mit dem Band zumal auch das aus Einheit und Vielheit Einsgewordene; und da dieses eben selbst erst das reale Viele ist, so ist das Band, wenn es überhaupt ein Band der Einheit und Vielheit ist, nothwendig auch wieder die copula von sich selbst und dem aus dem Einen und Vielen Verbundenen, und dieses Band erst ist die wirksame und ganz und gar reale absolute Identität. Soweit jenes Verbundene nur selbst reell ist, ist es in der Einheit mit dem Band und selbst das Band, und soweit es nicht in der Einheit mit ihm und nicht es selbst ist, kann es auch überhaupt nicht sein. Ist also in dem Verbundenen nur seine Einheit mit dem Bande selbst das Lebendige und Wirkliche, so wird auch nur diese, keineswegs aber wird das Verbundene als das Verbundene angeschaut, und es gibt ein solches weder an sich noch selbst in der wirklichen Anschauung.

Das Sein ist wesentlich gleich dem Sein; denn die reine Position kann von der reinen Position nicht verschieden sein. Das Sein als Sein kann sich daher auch nicht ausser dem Sein befinden. Betrachtest du demnach die Vielheit und das Aussereinander, so betrachtest du nicht das Sein, und siehst du das Sein, so siehst du eben desshalb die Vielheit und das Aussereinander nicht.

Wie es sich mit dem Vielen überhaupt verhält, so auch mit

der Materie. Das Verbundene in seiner Abstraktion von dem Band ist die unscheinbare Materie, das eigentliche μὴ Ὄν der Alten, von dem eben desshalb weder, dass es ist, ausgesagt, noch überhaupt wahrhaft geredet werden kann. Das, wodurch die Materie ist, und wodurch sie eben darum auch sichtbar ist, ist ihre Einheit mit dem Band.

Die Materie kann als solche, oder das Verbundene kann als das Verbundene nicht sein; da aber gleichwohl mit dem Band das Verbundene nothwendig ist, so setzt es das Band auch nothwendig, d. h. es setzt oder bejaht sich selbst in ihm; aber es selbst, das Verbundene als das Verbundene, setzt es als ein nie für sich Seiendes, sondern als ein immer Verändertes, nie Bleibendes, stets wieder Erschaffenes und wieder Vernichtetes. Indem es selbst gegen das Band als ein Nichts ist, wird es eben dadurch lebendig, denn es nimmt die Idee oder das Band auf. Indem das Band sich in ihm bejaht, scheint es das Verbundene zu setzen; da es aber dasselbe nicht als es selbst und an sich bejaht, so wird in demselben Akt das Gesetzte wieder vernichtet; und in diesem Wechsel von Entstehen und Vergehen entfliesst das Verbundene, als ein Spiel der ewigen Lust sich selbst zu bejahen: das Ewige aber ist und sein Sein ist der Wechsel, und dieser Wechsel (dem Positiven nach betrachtet) ist sein Sein. Es ist Irrthum, wenn du das Entstehen und Vergehen als solche zu sehen glaubst, da sie nothwendig unsichtbar sind; du siehst bloss das Sein, d. h. das Ewige; für dein wahres, d. h. wirkliches Sehen ist also der Wechsel als das Sein, und das Sein als der Wechsel, und es ist nur Geistesträgheit, wenn du die Zeit nicht als die Ewigkeit und die Ewigkeit nicht als die Zeit zu sehen dir bewusst bist. Entstehen und Vergehen sind an sich, oder dem Positiven nach betrachtet, selbst nur das Sein. Das Sein eines jeden Dings ist aber seine Einheit mit dem Bande. Jedes Dinges Band mit Gott ist nun nothwendig ein ewiges, so gewiss Gott selbst ewig ist; und jedes Dinges Einheit mit seinem Bande ist gleichfalls eine ewige; und so ist jedes Ding durch das Band selbst ewig und lebt in seinem Bande mit Gott, und nichts stirbt dem wahrhaft Reellen nach, es müsste denn Gott selbst sterben.«

Weiterhin bestreitet Schelling Fichte's Behauptung, dass, da unser Wissen das blosse Dasein des absoluten Seins sei, allein das menschliche Geschlecht da sei.

»Woher weiss Fichte, dass nur wir das Wissen sind, und dass überall sonst kein Wissen ist als in uns? Etwa daher, dass

das Wissen nur als unseres unmittelbare Thatsache des Bewusstseins ist? So müssten wir also überhaupt nichts erkennen als solche Thatsachen unseres Bewusstseins. In seinem allgemeinen Ausdruck ist das Bewusstsein ein Sichselbst-Fassen; das Wissen in seiner Absolutheit ist Selbstbejahung. Woher ist Fichte bewusst, dass ein Sich-Fassen, Sich-Bejahen nur in unserm Bewusstsein vorkommt? Etwa weil er es sonst nirgends hat finden können? Dagegen haben wir es allerwärts, und soweit nur ein Sein ist, gefunden und nachgewiesen.

Nach unserer Einsicht ist weder das Wissen von dem Sein, noch das Sein von dem Wissen abhängig; sondern das Wissen ist eben das Sein selbst, und das Sein das Wissen (in einer höheren Bedeutung der Selbstbekräftigung). Wir erkennen es als die grösste Ungereimtheit, das Wissen zu dem Sein erst hinzukommen zu lassen, oder nach ihm zu fragen als einem hinzukommenden, als könnte das ein Sein heissen, das nicht Selbstoffenbarung ist, oder als könnte das lebendige Sein etwas Anderes sein denn Selbstbejahung.«

In den Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie, vom Jahre 1806 (Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft), weiset Schelling zurück auf seine Darstellung des Systems der Philosophie vom Jahre 1801 (IV. Bd. der s. Werke S. 105 ff.) mit der Bemerkung, dass er zwar Manches in dem Theil, wo die Betrachtung ins Besondere eingehe, seine Ansicht zu verbessern oder zu ändern, überhaupt zu erweitern Ursache gefunden, dass aber die allgemeinen Gründe, wie sie dort aufgestellt seien, sich ihm bei jeder folgenden Untersuchung bewährt hätten, und dass seine Absicht sei, das Ganze und Allgemeine, wie es dort ausgesprochen worden, ferner zu behaupten. Die Aphorismen bringen auch in der That nichts wesentlich Neues. Doch dürfen wir zur Vervollständigung unserer Darlegung nicht unterlassen, die wichtigsten Bestimmungen auszuheben. (Schelling's s. Werke VII. Bd. S. 140 ff.).

»Es gibt keine höhere Offenbarung weder in Wissenschaft noch in Religion oder Kunst als die der Göttlichkeit des All: ja von dieser Offenbarung fangen jene erst an, und haben Bedeutung nur durch sie.

Aller Widerstreit in der Wissenschaft kann seiner Natur nach nur Eine Quelle haben, das Absehen von dem, welches als das Allselige keinen Widerstreit in sich haben kann. Die sich gegen die Idee der Einheit setzen, streiten für nichts Anderes als

für den Widerstreit selbst, an welchem ihr Dasein hängt. Sind alle falschen Systeme, sind die Ausartungen in der Kunst, die Verirrungen in der Religion nur ebenso viele Folgen jener Abstraktion, so kann auch die Wiedergeburt aller Wissenschaften und aller Theile der Bildung nur von der Wiedererkennung des All und seiner ewigen Einheit beginnen.

Die Vernunft trägt in sich Sinn, Verstand und Einbildungskraft als ebenso viele Endlichkeiten, ohne selbst eine derselben insbesondere zu sein. Sie erkennt weder bloss das verworrene Unendliche (ohne die Einheit), wie der Sinn, noch die leere Einheit (ohne die Unendlichkeit), wie der Verstand, sondern die Einheit und die Unendlichkeit, die Klarheit und die Fülle sind selbst eins in ihr, und nicht bloss auf besondere Weise, wie für die Einbildungskraft, sondern schlechthin und auf unendliche Weise.

Die Vernunft kann nichts bejahen, das nur in Beziehung oder Vergleichung Realität hätte (denn dadurch würde sie dem Verstande gleich und nur Endlichkeiten setzen): sie kann daher erstens keine Unterschiede bejahen, welcher Art sie seien, dann kann sie auch nichts erkennen oder setzen, das nur durch ein Anderes wäre, sondern das, was schlechthin und in jedem Betracht aus und von sich selbst, oder was die unendliche Position seiner selbst ist. Dieses ist die Idee der Absolutheit.

Die Vernunft mag daher nur erfüllt sein von dem, was in allem und jedem das auf unendliche Weise sich selbst Gleiche, sich selbst Bejahende ist, und welches daher, als das sich Gleiche, oder als die Einheit unmittelbar auch Unendlichkeit oder Allheit ist. (Diess nur Gott. Denn er ist Bejahung von sich selbst, d. h. die unauflösliche Identität von Prädicirendem und Prädicirtem. Da nun diese der Bestand und das Wesen aller Dinge, so Gott die Position aller Dinge, das in allen Dingen sich selbst Gleiche).

Die Bejahung der unendlichen Einheit und Allheit ist der Vernunft nicht zufällig, sondern ihr ganzes Wesen selbst, das auch ausgesprochen ist in dem Gesetz, von dem zugestanden wird, dass es allein unbedingte Bejahung in sich schliesse, dem Gesetz der Identität (A = A).

Dieses Gesetz ist ein allgemeines, ein unendliches Gesetz, welches aussagt vom Universum, dass in ihm nichts als bloss Prädicirendes oder als bloss Prädicirtes, sondern dass ewig und in Allem nur Eines ist, welches sich selbst bejaht und von sich selbst bejaht ist, sich manifestirt und von sich manifestirt ist, mit einem Worte, dass nichts wahrhaft ist, das nicht absolut, nicht göttlich wäre.

Betrachtet jenes Gesetz an sich selbst, erkennt den Gehalt, den es hat, und ihr werdet Gott schauen. Die unendliche Klarheit in unfasslischer Fülle und die unfassliche Fülle in unendlicher Klarheit ist Gott — unendliche Bejahung und gleich unendliches Bejahtsein von sich selbst, auf schlechthin einfache untheilbare Weise.

Nicht wir, nicht ihr oder ich, wissen von Gott, denn die Vernunft, inwiefern sie Gott affirmirt, kann nichts Anderes affirmiren, und vernichtet zugleich sich selbst als eine Besonderheit, als etwas ausser Gott.

Es gibt wahrhaft oder an sich überall kein Subjekt und kein Ich, aber desshalb auch kein Objekt und kein Nichtich, sondern nur Eines, Gott oder das All, und ausserdem nichts. Ist also überall ein Wissen und ein Gewusstwerden, so ist das, was in jenem und was in diesem ist, doch nur das Eine als Eines, nämlich Gott.

Das Ich denke, Ich bin, ist, seit Cartesius, der Grundirrthum in aller Erkenntniss; das Denken ist nicht mein Denken, und das Sein nicht mein Sein, denn Alles ist nur Gottes oder des Alls.

Die eine Art des Erkennens, in welcher nicht das Subjekt, sondern das schlechthin Allgemeine (also das Eine) weiss, und in welchem eben daher auch nur das schlechthin Allgemeine das Gewusste ist, ist die Vernunft.

Es gibt nicht eine Vernunft, die wir hätten, sondern die uns hat. Auch die Vernunft ist nicht eine Bejahung des Einen, die selbst ausser dem Einen wäre, sondern ein Wissen Gottes, welches selbst in Gott ist. Ist nichts ausser Gott, so ist auch die Erkenntniss von Gott nur die unendliche Erkenntniss, welche Gott von sich selbst hat in der ewigen Selbstbejahung, d. h. sie ist selbst das Sein Gottes und in diesem Sein.

Die Vernunft hat nicht die Idee Gottes, sondern sie ist diese Idee, nichts ausserdem. Man kann von der Vernunft nicht fragen, woher ihr die Idee Gottes komme, da sie eben selbst diese Idee ist. Man kann die Erkenntniss Gottes nicht weiter beschreiben oder mittheilen, denn sie ist, selbst indem sie sich im Subjekt ausspricht, doch nichts Subjektives, sondern geht aus der Vernichtung aller Subjektivität hervor. Wie Jeder das Licht als eine wahre Objektivität und als leuchtend in der Natur nur anschauen und betrachten kann, so muss er die Idee Gottes als an sich leuchtend in der Vernunft und in denjenigen anerkennen, die,

nicht aus Macht der Selbstheit, sondern aus Macht Gottes davon reden; denn ohne göttliche Begeisterung vermag Niemand Gott zu erkennen oder von Gott zu reden.

Gott ist nicht das Höchste, sondern das schlechthin Eine. Es gibt daher kein Aufsteigen der Erkenntniss zu Gott, sondern nur unmittelbare Erkennung, aber auch keine unmittelbare, die des Menschen wäre, sondern nur des Göttlichen durch das Göttliche.

In keiner Art der Erkenntniss kann sich Gott als Erkanntes verhalten: als Erkanntes hört er auf Gott zu sein. Es ist kein Subjektives und kein Objektives, weil es nicht ein Verschiedenes ist, das erkennt und das erkannt wird, sondern nur ein und dasselbe, Gott.

Von der Vernunftidee Gottes, dass er die unendliche Affirmation seiner selbst ist, möchte der Verstand zuvörderst das Affirmative und das Affirmirte absondern und Gott als das eine oder das andere für sich begreifen. Von jedem der beiden Glieder aber, in welche die Idee auflösbar scheint, lässt sich, eben durch die Idee selbst, das Widersprechende aufzeigen.

Die Idee, dass Gott die unendliche Bejahung seiner selbst ist, scheint auflösbar in zwei Folgen: Gott affirmirt sich selbst unendlich, und: Gott ist von sich selbst affirmirt. Betrachtet ihr die erste für sich, so ist es unmöglich, dass Gott sich selbst affirmirt, denn das Affirmative (der Begriff) ist jederzeit grösser als das Affirmirte (die Sache). Gott aber als affirmirend sich selbst, ist (mit) Gott als dem Affirmirten von sich selbst schlechthin gleich (nur ein und dasselbe). Gott fasst sich selbst nicht, weil er nicht grösser sein kann, als er selbst ist. Demnach ist der Satz: Gott bejaht sich selbst, für sich genommen, kraft der Idee selbst ein unmöglicher. Dasselbe gilt von seinem Gegentheil. Gott kann ebensowenig das Affirmirte von sich selbst sein; er ist sich selbst unfasslich und wird nicht gefasst, weil er nicht kleiner sein kann als er selbst, weil er nicht ein Verschiedenes, sondern nur ein und dasselbe ist.

Es ist unmöglich, Gott ein Sein oder ein Erkennen insbesondere zuzuschreiben. Denn die Selbstbejahung Gottes ist eine unendliche, das Erkennende also und das Erkannte ist ein und dasselbe in ihm, und es ist insoferne kein Erkennen in Gott. Gleichwohl ist Gott auch nicht Verneinung alles Erkennens, ein völlig blindes Absolutes, blosses Sein. Denn das Sein ist, als solches, nur im Gegensatz des Erkennens, das Sein Gottes ist aber die unendliche Bejahung seiner selbst, also nicht die Verneinung des Erkennens.

Ebenso ist in Gott weder ein Handeln, noch auch eine Verneinung des Handelns. Nicht ein Handeln, denn die unendliche Selbstbejahung Gottes fliesst zusammen mit dem Sein Gottes, und ist selbst dieses Sein; demnach ist das Handeln in Gott auch nicht verneint, darum, weil er im Sein die unendliche Affirmation seiner Selbst ist.

Die Idee des Absoluten widersteht jener Abstraktion, sie ist schlechthin untheilbar und es ist also unmöglich, irgend etwas aus ihr durch Analyse oder Abstraktion zu entwickeln.

Das Absolute kann daher ewig nur ausgesprochen werden als absolute, schlechthin untheilbare Identität des Subjektiven und Objektiven, welcher Ausdruck gleich ist der unendlichen Selbstbejahung Gottes und dasselbe bezeichnet. Absolute Identität des Subjektiven und Objektiven kann aber nicht blosses Gleichgewicht sein, oder Synthese, sondern allein gänzliches Einssein.

Die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven ist nicht etwa nur das besondere Wesen Gottes (das Wesen Gottes ist kein besonderes), sondern sie ist das Wesen aller Dinge, das schlechthin Allgemeine. Der Grund davon liegt allerdings nur in Gott, der die unendliche Affirmation seiner selbst ist, und durch welchen, als allgemeine Substanz, alle Substanz gleichfalls in sich Einheit des Affirmativen und des Affirmirten ist.

Alles ist ursprunglos, ewig in Gott. Denn was kraft dessen Idee sein kann, ist nothwendig und ist ewig, und was nicht auf diese Weise sein kann, vermag überhaupt nicht zu sein. Nichts kann daher in Gott oder aus Gott wahrhaft entstehen.

Gott neigt sich zu nichts weder in ihm noch ausser ihm, denn er ist allselig; er bewirkt nichts, denn er ist Alles. Die unendliche Bejahung von sich selbst ist keine Handlung, zu der sich Gott als das Subjekt verhielte, sondern sie ist selbst das Sein Gottes. Gott wird nicht dadurch, dass er sich selbst bejaht oder erkennt, sondern er ist ein unendliches Selbsterkennen in dem unendlichen Sein, nicht ausser dem und in abgesonderter Handlung.

Es findet auch kein Herausgehen des Absoluten aus sich statt. Könnte Gott aus sich selbst herausgehen, so wäre er eben desshalb nicht Gott, nicht absolut.

Wenn der Wissenschaft nur die zwei Wege zur Erkenntniss offen sind, der der Analyse oder Abstraktion und der des synthetischen Ableitens, so leugnen wir alle Wissenschaft des Absoluten. Es lässt sich von Gott nichts absondern, denn eben darum ist er absolut, weil sich von ihm nichts abstrahiren lässt; es lässt sich nichts herleiten aus Gott, als werdend oder entstehend, denn

eben darum ist er Gott, weil er Alles ist. Speculation ist Alles, d. h. Schauen, Betrachten dessen, was ist in Gott. Die Wissenschaft selbst hat nur insoweit Werth, als sie spekulativ ist, d. h. Contemplation Gottes wie er ist.

Gott ist die unendliche Position von sich selbst, heisst: Gott ist die unendliche Position von unendlichen Positionen ihrer selbst. Eine aktuelle Unendlichkeit lauterer Selbstbejahung ist begriffen in der schlechthin einfachen und untheilbaren Bejahung, damit Gott sich selbst bejaht. Die besonderen, in der unendlichen Affirmation begriffenen Affirmationen gehen dieser nicht voran, noch ist diese die Zusammensetzung von jenen, sondern sie ist ihre absolute Einheit oder ihr Centrum, die Position aller und einer jeden auf gleiche Weise. Jede Position, als nur begriffen in Gott, ist dadurch unterschieden von Gott, dass dieser nothwendiger Weise ohne alle Relation ist, da er nichts ausser sich hat, mit dem er verglichen werden könnte, die Position aber im Verhältniss sein kann, da sie Anderes ausser sich hat.

Aber jede Position ist als eine selbst unendliche in Gott, d. h. sie folgt unmittelbar aus Gott, als ein eigenes All, das wieder eine Unendlichkeit von Positionen begreift, als ob nichts ausser ihr wäre, und diese göttliche Selbständigkeit jeder Position gilt nothwendig ins Unendliche.

Die Beziehung also, welche die Position auf andere Positionen hat, ist vor Gott und in Gott ewig als nichtig gesetzt, ist unerschaffen von Gott. Gleich ewig und ewig eins in Gott ist die untheilbare Einheit der Unendlichkeit von Positionen, die in ihm begriffen sind, und das unendliche Fürsichselbstsein dieser Positionen.

Dasselbe, was von Gott wahr ist, dass er nämlich die Einheit und die Unendlichkeit der Positionen gleich ewig in sich trägt, lässt sich auch von dem All zeigen. Gott und All sind daher völlig gleiche Ideen, und Gott ist unmittelbar kraft seiner Idee die unendliche Position von sich selbst zu sein, absolutes All. Hinwieder ist das All nichts Anderes denn die Affirmation, damit Gott sich selbst bejahet, in ihrer Einheit und aktuellen Unendlichkeit, und da Gott nicht ein von dieser Selbstbejahung verschiedenes Wesen, sondern eben durch sein Wesen die unendliche Bejahung seiner selbst ist, so ist das All nicht ein von Gott Verschiedenes, sondern selbst Gott.

Im All ist nicht noch eine von den in ihm begriffenen Positionen verschiedene Existenz, sondern diese selbst sind das allein Reale im All. Das All ist daher lautere Realität, unendliche Po-

sition von Positionen, die selbst wieder unendlich sind, ohne alle Negation. Das Gottgleiche All ist nicht allein das ausgesprochene Wort Gottes, sondern selbst das sprechende, nicht das erschaffene, sondern das selbst schaffende und sich selbst offenbarende auf unendliche Weise.

Die Idee kann beschrieben werden als die Vollkommenheit der Dinge, und die Dinge nach den Ideen betrachten, heisst die Dinge ihrer Position nach betrachten, wie sie in Gott an sich selbst sind, ohne Relation aufeinander. Die Dinge wahrhaft, d. h. in ihrem Wesen betrachtet, sind selbst nur Ausstrahlungen der unendlichen Bejahung, die, wie sie nur in ihr und mit ihr sein können, ebenso auch in sich selbst sind.

Gleichwie der Blitz ausgehet von der finsteren Nacht und hervorbricht durch eigene Kraft, also auch die unendliche Selbstbejahung von Gott. Gott ist die gleich ewige Nacht und der gleich ewige Tag der Dinge. Die ewige Einheit und die ewige Schöpfung ohne Handlung oder Bewegung, sondern als ein stetiges ruhiges Wetterleuchten aus unendlicher Fülle.

Die Besonderheit jeder Position kann auf doppelte Weise betrachtet werden. Einmal, sofern sie nur das Begriffensein im All ausdrückt, welches als eine Verneinung erscheinen kann, nur inwiefern nicht zugleich auf den Grund und das Wesen dieses Begriffenseins reflektirt wird, welches die Gottgleichheit selbst ist; denn ist das Besondere nur wirklich aufgenommen in die unendliche Bejahung, so ist es auch ewig und als ein selbst Unendliches aufgenommen, und in dieser Beziehung ist die Besonderheit keine Negation, sondern die Trefflichkeit der Idea, wodurch sie Unendlichkeit für sich, eine eigene Welt (Monas) ist. In diesem Sinn ist der Grad der Perfektion jedes Wesens gleich dem Grad seiner Besonderheit. Das erste Verhältniss, des blossen Begriffenseins im verneinenden Sinne, bestimmt der besonderen Position ihre Beziehung zu andern Positionen; nach dem andern aber hat sie bloss das unmittelbare Verhältniss zu Gott, und dieses ist ihr ewiges Leben.

Das Leben jedes Dinges in Gott ist eine ewige Wahrheit; das Zeitleben aber ist nur das Leben des Dinges, soweit es durch die blossen Verhältnisse der Positionen untereinander möglich ist, d. h. es ist ein nichtiges Leben.

Die Positionen in ihrer unendlichen Freiheit widerstreben dem unwesentlichen und bloss durch Relationen aufgelegten Band, da sie im Centro ein göttliches und unendliches haben. Die Einheit aber, welche widerscheint in der verfallenen Unendlichkeit,

widerstrebt dem Fürsichsein der Positionen. Das Produkt wird also ein zwischen Einheit und Unendlichkeit schwankendes, aus widerstrebenden Elementen gemischtes sein. Gott aber als der Allselige ist ausser allem Widerstreit, vorzüglich aber dem, aus welchem allein das endliche Leben hervorgeht.

Jede Bestimmung also, die auf Relation, es sei einer Wesenheit auf die andere oder eines Dinges auf das andere, beruht, sowie die Betrachtung dieser Bestimmung, ist nur möglich in dem Abfall oder in dem Absehen von Gott, der die Wesenheiten als eins und dennoch jede für sich als eine ewige Welt schaut.

Durch Geburt, Zeitleben und Tod trägt nach göttlicher Ordnung jedes Wesen dasjenige ab, was es der blossen Endlichkeit, dem blossen Begriffensein in Gott, schuldig ist. Es existirt in der Zeit nur mit so viel seiner selbst, als an ihm Relation ist, und auch nur dieses, was in Gott ewig vernichtet ist, wird an ihm durch die Zeit vernichtet.

Keine Position kann als solche eine Veränderung oder Verwandlung erfahren, noch eben desshalb untergehen. Sie ist nothwendig unwandelbar und unvergänglich. Es ist also im All kein Tod; nur dem relativen Sein nach lösen sich die Dinge auf, nicht der Position, auch nicht der urbildlichen Einheit nach, die sie in Gott haben, sondern einzig der abgeleiteten Einheit nach, welche ein blosses, in der verfallenen Unendlichkeit durch den Schein der Idee zusammengezogenes Bild und daher nothwendig vergänglich ist.

Jede Qualität der Natur ist eine unvertilgliche, ewige und nothwendige Position Gottes. Jedes Ding ist in jeder Vollkommenheit, jeder besonderen Trefflichkeit, auch der seiner eigensten Individualität, ewig. Nur die Mischung, das zwischen Einheit und Auflösung ungewiss schwebende Scheinprodukt, ist nicht ewig.

Wie herrlich ist der Mensch, wie viele Vollkommenheiten laufen in ihm, wie in einem Brennpunkt, zusammen, so dass er alles Positive, das sonst gesondert existirt, in sich allein zu vereinigen scheint. Aber er als das Ganze und wie er in Relationen erscheint, ist nur, wie das Sonnenbild ist, wenn jene die dunkle Wolke im heitern Himmel wie aus Nichts schafft, und die durchsichtige Luft zu Wasser zusammenlaufen macht, um sich selbst in ihr widerzustrahlen. Sein Dasein ist gesetzt und dauert nur solange die Verhältnisse der Positionen sich so gefügt haben, dass die Idee in ihnen widerleuchtet. Aber jene streben unaufhörlich nach der anfänglichen Freiheit; der Mensch vergeht, sobald jene Bedingungen vergehen, ohne dass desshalb etwas im All vergeht,

wie der Regenbogen verschwindet, sobald alle Elemente seiner Erscheinung bestehen, wenn nur ihre bestimmte, wechselseitige Relation geändert wird. Die sinnliche, unter Relationen ringende Natur hat gethan, was sie vermochte, ein hinfälliges Bild geschaffen von dem, was ewig lebt, und dieselbe nimmt es zurück auf die gleiche Art, wie sie es hervorrief.

In dem Werden und Vergehen der Dinge schaut das All sein eignes heiliges und unendliches Leben an. Es schafft die Dinge, weil es die besonderen Wesenheiten setzt, deren imaginäre Einheit das Sein des Dings ausmacht; und es vernichtet sie, weil es jede derselben in ihrer Freiheit setzt, nicht in Relation auf einander.

Keine Zahl oder Zeit vermag die verschiedenen Geburten zu erreichen, die in der Unendlichkeit durch die Beziehungen der Positionen aufeinander möglich sind. In Gott ist ewig, zeitlos, gegenwärtig, was im Laufe der Ursachen und Wirkungen auch dem relativen Leben nach hervortritt, dessen Fülle aber keine Zeit, so wenig eine unendliche als eine endliche, erschöpfen mag. Wie das, was entsteht, für Gott nicht entsteht, so ist auch das, was in der Erscheinung vernichtet wird, in Gott schon vernichtet, und alles in ewiger Vollendung. Der Anfang ist in dem All mit dem Ende zugleich, d. h. es ist überhaupt weder Anfang noch Ende. Keine Position als solche kann ausgedehnt sein oder Theile haben.

Jedes erscheinende Ding ist das verworrene Phänomen einer Unendlichkeit von Positionen, sofern sie in blosser Relation sind.

Die erscheinenden wirklichen Dinge mögen nicht als Modifikationen oder Affektionen, es sei der unendlichen Substanz oder ihrer Attribute beschrieben werden. Nicht der unendlichen Substanz: Denn als Dinge und ihrer Differenz von der Substanz nach sind sie bloss imaginäre Wesen, in denen nichts erkennbar bleibt, nach Hinwegnahme der Idee, als die Relation. Durch ein blosses Ens rationis aber kann die unendliche Macht zu sein so wenig begrenzt oder afficirt werden, als das Wesen durch den Schein, das Sein durch das blosse Nichtsein mag begrenzt werden. Ebensowenig wird die Unendlichkeit modificirt; denn auch in der relativen Verbindung der Positionen selbst bleibt doch jene als der ewige Grund der Realität jeder für sich bestehen.

Dasselbe, was von den Dingen, gilt auch von der erkennenden Natur, insofern sie nur die verworrene Unendlichkeit schaut, die der Verstand sodann in Endlichkeiten verwandelt. Denn die Seele ist desselben Wesens wie der Leib, nämlich auch sie ist eine Position, die eine Unendlichkeit von Positionen begreift.

Der Grund des Verstandes in der Seele ist, dass, da sie

selbst nur Realität hat in Relation, nicht an sich, sie auch alles Andere nur in Relation, d. h. von Gott getrennt, zu begreifen und in der Zeit zu haben versucht, welches die völlige Abwendung oder der gänzliche Abfall (defectio) von Gott ist. Jede Seele erkennt das Unendliche, Alles, aber dunkel.

Alles, was ist, ist durch die Bekräftigung des ewigen Wortes und hat seine eigne Melodie in sich selbst und für sich; aber die Seele hört diese nur vermischt mit den andern, ohne Einheit; Gott aber vernimmt jede für sich, in ihrer besonderen Weise; denn er ist die Quelle, wovon sie ausgehen, und er vernimmt alle in vollkommener Zusammenstimmung und Einklang.

Auf die Frage: warum ist nicht nichts, warum ist überhaupt etwas? ist nicht das Etwas, sondern nur das All oder Gott die vollgültige Antwort. Das All ist dasjenige, dem es schlechthin unmöglich ist nicht zu sein, wie das Nichts, dem es schlechthin unmöglich ist zu sein. Dem Nichts (das ewig unmöglich, ewig Nichts ist) ist daher nur das All schlechthin entgegengesetzt.

Die Frucht dieser Betrachtung ist die Einsicht, dass das Endliche ewig nicht wahrhaft zu sein vermag, dass nur das Unendliche ist, absolute, ewige Position von sich selbst, welche Gott ist und als Gott All.«

Die philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, vom Jahre 1809, (VII. 13. S. 331 ff.) werden von Schelling mit der Bemerkung eingeleitet, es sei Zeit, dass der höhere oder vielmehr der eigentliche Gegensatz hervortrete, der von Nothwendigkeit und Freiheit, mit welchem erst der innerste Mittelpunkt der Philosophie zur Betrachtung komme. Da der Verfasser nach der ersten allgemeinen Darstellung seines Systems (in der Zeitschrift für spekulative Physik), deren Fortsetzung leider durch äussere Umstände unterbrochen worden, sich bloss auf naturphilosophische Untersuchungen beschränkt habe, und nach dem in der Schrift: Philosophie und Religion, gemachten Anfang, der freilich durch Schuld der Darstellung undeutlich geblieben, die gegenwärtige Abhandlung das Erste sei, worin der Verfasser seinen Begriff des ideellen Theils der Philosophie mit völliger Bestimmtheit vorlege, so müsse er, wenn jene erste Darstellung einige Wichtigkeit gehabt haben sollte, ihr diese Abhandlung zunächst an die Seite stellen, welche schon der Natur des Gegenstandes nach über das Ganze des Systems tiefere Aufschlüsse als alle mehr partiellen Darstellungen enthalten müsse. Obgleich der Verfasser über die Hauptpunkte, welche in derselben

zur Sprache kämen, über Freiheit des Willens, Gut und Bös, Persönlichkeit u. s. w. sich bisher nirgends erklärt habe (die einzige Schrift Philosophie und Religion ausgenommen), so habe diess nicht verhindert, ihm bestimmte, sogar dem Inhalt dieser — wie es scheine, gar nicht beachteten — Schrift ganz unangemessene Meinungen darüber nach eignem Gutdünken beizulegen. Die einzige wissenschaftliche Darstellung seines Systems sei, da sie nicht vollendet worden, ihrer eigentlichen Tendenz nach von Niemand oder höchst wenigen verstanden werden.

Gleich im Beginne der Abhandlung hebt Schelling den Gedanken hervor, dass der Begriff der Freiheit, wenn er überhaupt Realität habe, kein bloss untergeordneter oder Nebenbegriff, sondern einer der herrschenden Mittelpunkte des Systems sein müsse. Wenn jedoch einer alten, jedoch keineswegs verklungenen Sage zufolge zwar der Begriff der Freiheit mit dem Systeme überhaupt unverträglich sein und jede auf Einheit und Ganzheit Anspruch machende Philosophie auf Leugnung der Freiheit hinauslaufen solle, so sei es doch sonderbar, dass, da die individuelle Freiheit doch auf irgend eine Weise mit dem Weltganzen (gleichviel, ob es realistisch oder idealistisch gedacht werde) zusammenhänge, irgend ein System, wenigstens im göttlichen Verstande, vorhanden sein müsse, mit dem die Freiheit zusammenbestehe.

Im Allgemeinen behaupten, dass dieses System nie zur Einsicht des menschlichen Verstandes gelangen könne, heisse wieder nichts behaupten, indem, je nachdem sie verstanden werde, die Aussage wahr oder falsch sein könne. Kürzer oder entscheidender würde sein, das System auch im Willen oder Verstande des Urwesens zu leugnen; zu sagen, dass es überhaupt nur einzelne Willen gebe, deren jeder einen Mittelpunkt für sich ausmacht, und, nach Fichte's Ausdruck, eines jeden Ich die absolute Substanz sei. Aber jeder Machtspruch halte nur eine Weile vor, und werde endlich zu Schanden. Der Zusammenhang des Begriffs der Freiheit mit dem Ganzen der Weltansicht bleibe Gegenstand einer nothwendigen Aufgabe, ohne deren Auflösung der Begriff der Freiheit selber wankend, die Philosophie aber völlig ohne Werth sein würde. Es scheine der Flucht ähnlicher als dem Sieg, sich durch Abschwörung der Vernunft aus dem Handel ziehen zu wollen. Eine Ursache zum Triumph liege aber auch darin nicht, der Freiheit den Rücken zu wenden, um sich in die Arme der Vernunft und Nothwendigkeit zu werfen.

Die letztere Wendung oder Meinung drücke sich bestimmter

in dem Satze aus, das einzig mögliche System der Vernunft sei Pantheismus, dieser aber unvermeidlich Fatalismus. Hierüber lässt sich nun Schelling in folgender Weise vernehmen:

»Es ist unleugbar eine vortreffliche Erfindung um solche allgemeine Namen, womit ganze Ansichten auf einmal bezeichnet werden. Hat man einmal zu einem System den rechten Namen gefunden, so ergibt sich das Uebrige von selbst, und man ist der Mühe, sein Eigenthümliches genauer zu untersuchen, enthoben. Auch der Unwissende kann, sobald sie ihm nur angegeben sind, mit deren Hülfe über das Gedachteste aburtheilen. Dennoch kommt bei einer so ausserordentlichen Behauptung alles auf die nähere Bestimmung des Begriffs an. Denn so möchte wohl nicht zu leugnen sein, dass, wenn Pantheismus weiter nichts als die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott bezeichnete, jede Vernunftansicht in irgend einem Sinne zu dieser Lehre hingezogen werden muss. Aber eben der Sinn macht hier den Unterschied. Dass sich der fatalistische Sinn damit verbinden lässt, ist unleugbar; dass er aber eben nicht wesentlich damit verbunden sei, erhellt daraus, dass so Viele gerade durch das lebendigste Gefühl der Freiheit zu jener Ansicht getrieben wurden. Die Meisten, wenn sie aufrichtig wären, würden gestehen, dass, wie ihre Vorstellungen beschaffen sind, die individuelle Freiheit ihnen fast mit allen Eigenschaften eines höchsten Wesens im Widerspruch scheine, z. B. der Allmacht. Durch die Freiheit wird eine dem Princip nach unbedingte Macht ausser und neben der göttlichen behauptet, welche jenen Begriffen zufolge undenkbar ist. Wie die Sonne am Firmamente alle Himmelslichter auslöscht, so und noch viel mehr die unendliche Macht jede endliche. Absolute Causalität in Einem Wesen lässt allen andern nur unbedingte Passivität übrig. Hiezu kommt die Dependenz aller Welt-Wesen von Gott, und dass selbst ihre Fortdauer nur eine stets erneute Schöpfung ist, in welcher das endliche Wesen doch nicht als ein unbestimmtes Allgemeines, sondern als dieses bestimmte, einzelne, mit solchen und keinen andern Gedanken, Bestrebungen und Handlungen producirt wird. Sagen, Gott halte seine Allmacht zurück, damit der Mensch handeln könne, oder er lasse die Freiheit zu, erklärt nichts: zöge Gott seine Macht einen Augenblick zurück, so hörte der Mensch auf zu sein. Gibt es gegen diese Argumentation einen andern Ausweg, als den Menschen mit seiner Freiheit, da sie im Gegensatz der Allmacht undenkbar ist, in das göttliche Wesen selbst zu retten, zu sagen, dass der Mensch nicht ausser Gott, sondern in

Gott sei, und dass seine Thätigkeit selbst mit zum Leben Gottes gehöre? Gerade von diesem Punkte aus sind Mystiker und religiöse Gemüther aller Zeiten zu dem Glauben an die Einheit des Menschen mit Gott gelangt, der dem innigsten Gefühl ebenso sehr oder noch mehr als der Vernunft und Speculation zuzusagen scheint. Ja die Schrift selbst findet eben in dem Bewusstsein der Freiheit das Siegel und Unterpfand des Glaubens, dass wir in Gott leben und sind. Wie kann nun die Lehre nothwendig mit der Freiheit streiten, welche so viele in Ansehung des Menschen behauptet haben, gerade um die Freiheit zu retten?

Dann weiset Schelling diejenige Erklärung des Pantheismus zurück, nach welcher er in einer völligen Identification Gottes mit den Dingen, einer Vermischung des Geschöpfs mit dem Schöpfer, bestehe, indem er zu zeigen versucht, dass eine totalere Unterscheidung der Dinge von Gott als in dem für den Pantheismus als klassisch angenommenen Spinoza sich finde, sich kaum denken lasse. Ach scheint ihm der Vorwurf gegen Spinoza (und den Pantheismus) nicht zuzutreffen, dass nach ihm die Dinge nichts seien, dass dies System alle Individualität aufhebe. Endlich scheint es ihm anch nicht genügend, die Leugnung der Freiheit als eigentlichen Charakter des Pantheismus zu erklären. Denn wenigstens wenn, wie von Vielen, die Freiheit in die blosse Herrschaft des intelligenten Princips über das sinnliche und die Begierde gesetzt werde, so liesse sich eine solche Freiheit ganz leicht auch aus dem Spinoza noch herleiten.

»Es scheint daher,« fährt Schelling fort, »die Leugnung oder Behauptung der Freiheit im Allgemeinen auf etwas ganz Anderem als der Annahme oder Nichtannahme des Pantheismus (der Immanenz der Dinge in Gott) zu beruhen. Denn wenn es freilich auf den ersten Blick scheint, als ginge die Freiheit, die sich im Gegensatz mit Gott nicht halten konnte, hier in der Identität unter, so kann man doch sagen, dieser Schein sei nur Folge der unvollkommenen und leeren Vorstellung des Identitätsgesetzes. Dieses Princip drückt keine Einheit aus, die sich im Kreis der Einerleiheit herumdrehend, nicht progressiv, und darum selbst unempfindlich und unlebendig wäre. Die Einheit dieses Gesetzes ist eine unmittelbare schöpferische. Schon im Verhältniss des Subjekts zum Prädicat haben wir das des Grundes zur Folge aufgezeigt, und das Gesetz des Grundes ist darum ein ebenso ursprüngliches wie das der Identität. Das Ewige muss desswegen unmittelbar, und so wie es in sich selbst ist, auch Grund sein. Das,

wovon es durch sein Wesen Grund ist, ist insofern ein Abhängiges und nach der Ansicht der Immanenz auch ein in ihm Begriffenes. Aber Abhängigkeit hebt Selbstständigkeit, hebt sogar Freiheit nicht auf. Sie bestimmt nicht das Wesen und sagt nur, dass das Abhängige, was es auch immer sein möge, nur als Folge von dem sein könne, von dem es abhängig ist; sie sagt nicht, was es sei und was es nicht sei. Jedes organische Individuum ist als ein Gewordenes nur durch ein Anderes, und insofern abhängig dem Werden, aber keineswegs dem Sein nach. Es ist nicht ungereimt, sagt Leibniz, dass der, welcher Gott ist, zugleich gezeugt werde, oder umgekehrt, so wenig es ein Widerspruch ist, dass der, welcher der Sohn des Menschen ist, selbst Mensch sei. Im Gegentheil, wäre das Abhängige oder Folgende nicht selbstständig, so wäre diess vielmehr widersprechend. Es wäre eine Abhängigkeit ohne Abhängiges, eine Folge ohne Folgendes, und daher auch keine wirkliche Folge, d. h. der ganze Begriff höbe sich selber auf. Das Nämliche gilt vom Begriffensein in einem Andern. Das einzelne Glied, wie das Auge, ist nur im Ganzen eines Organismus möglich; nichtsdestoweniger hat es ein Leben für sich, ja eine Art von Freiheit, die es offenbar durch die Krankheit beweist, deren es fähig ist. Wäre das in einem Andern Begriffene nicht selbst lebendig, so wäre eine Begriffenheit ohne Begriffenes, d. h. es wäre nichts begriffen. Einen viel höheren Standpunkt gewährt die Betrachtung des göttlichen Wesens selbst, dessen Idee eine Folge, die nicht Zeugung, d. h. Setzen eines Selbstständigen ist, völlig widersprechen würde. Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen. Es ist nicht einzusehen, wie das allervollkommenste Wesen auch an der möglichst vollkommenen Maschine seine Lust fände. Wie man auch die Art der Folge der Wesen aus Gott sich denken möge, nie kann sie eine mechanische sein, kein blosses Bewirken oder Hinstellen, wobei das Bewirkte nichts für sich selbst ist; ebensowenig Emanation, wobei das Ausfliessende dasselbe bliebe mit dem, wovon es ausgeflossen, also nichts Eignes, Selbständiges. Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien aus sich handelnden Wesen, für deren Sein es keinen Grund gibt als Gott, die aber sind, sowie Gott ist. Er spricht, und sie sind da. Wären alle Weltwesen auch nur Gedanken des göttlichen Gemüthes, so müssten sie schon eben darum lebendig sein. So werden die Gedanken wohl von der Seele erzeugt; aber der erzeugte Gedanke ist

eine unabhängige Macht, für sich fortwirkend, ja in der menschlichen Seele so anwachsend, dass er seine eigne Mutter bezwingt und sich unterwirft. Allein die göttliche Imagination, welche die Ursache der Specification der Weltwesen ist, ist nicht wie die menschliche, dass sie ihren Schöpfungen bloss idealische Wirklichkeit ertheilt. Die Repräsentationen der Gottheit können nur selbständige Wesen sein; denn was ist das Beschränkende unserer Vorstellungen als eben, dass wir Unselbständiges sehen? Gott schaut die Dinge an sich an. An sich ist nur das Ewige, auf sich selbst Beruhende, Wille, Freiheit. Der Begriff einer derivirten Absolutheit oder Göttlichkeit ist so wenig widersprechend, dass er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philosophie ist. Eine solche Göttlichkeit kommt der Natur zu. So wenig widerspricht sich Immanenz in Gott und Freiheit, dass gerade nur das Freie, und soweit es frei ist, in Gott ist, das Unfreie, und soweit es unfrei ist, nothwendig ausser Gott.«

So ungenügend, meint Schelling, auch für den tiefer Sehenden eine so allgemeine Deduktion sei, so erhelle doch so viel aus ihr, dass die Leugnung formeller Freiheit mit dem Pantheismus nicht nothwendig verbunden sei. Spinoza's Argumente gegen die Freiheit seien ganz deterministisch, auf keine Weise pantheistisch. Er behandle auch den Willen als eine Sache, und beweise dann sehr natürlich, dass er in jedem Falle des Wirkens durch eine andere Sache bestimmt sein müsse, die wieder durch eine andere bestimmt sei u. s. w. ins Unendliche. Daher stamme die Leblosigkeit seines Systems, die Gemüthlosigkeit der Form, die Dürftigkeit der Begriffe und Ausdrücke, das unerbittlich Herbe der Bestimmungen, das sich mit der abstrakten Betrachtungsweise vortrefflich vertrage, daher entspringe auch ganz folgerichtig seine mechanische Naturansicht. Spinoza's System sei ein einseitig-realistisches. Dagegen sei Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus die ausgesprochene Absicht seiner (Schelling's) Bestrebungen gewesen. »Der Spinozische Grundbegriff, durch das Princip des Idealismus vergeistigt (und in einem wesentlichen Punkte verändert), erhielt in der höheren Betrachtungsweise der Natur und der erkannten Einheit des Dynamischen mit dem Gemüthlichen und Geistigen eine lebendige Basis, woraus Naturphilosophie erwuchs, die als blosse Physik zwar für sich bestehen konnte, in Bezug auf das Ganze der Philosophie aber jederzeit nur als der eine, nämlich der reelle Theil derselben betrachtet wurde, der erst durch die Ergänzung mit dem ideellen, in welchem

Freiheit herrscht, der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig wurde. In dieser (der Freiheit) wurde behauptet, finde sich der letzte potenzirende Akt, wodurch sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verkläre. Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden.«

Bis zu diesem Punkte, erläutert Schelling weiter, sei die Philosophie zu unserer Zeit durch den Idealismus gehoben worden. Allein der Idealismus selbst, so gewiss wir ihm den ersten vollkommenen Begriff der formellen Freiheit verdankten, sei doch für sich nichts weniger als vollendetes System und lasse uns beim Bestimmteren in der Lehre der Freiheit dennoch rathlos. Es genüge keineswegs, zu behaupten, »dass Thätigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche seien,« womit auch der subjektive (sich selbst missverstehende) Idealismus Fichte's bestehen könne; es werde vielmehr gefordert, auch umgekehrt zu zeigen, dass alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grunde habe, oder im Fichte'schen Ausdruck, dass nicht allein die Ichheit Alles, sondern auch umgekehrt Alles Ichheit sei. Nachdem Schelling noch den Idealismus als die wahre Weihe für die höhere Philosophie gefeiert hat, ohne ihm jedoch einzuräumen, dass er das Bestimmte der menschlichen Freiheit zu zeigen hinlänglich sei, erklärt er als den Punkt der eigentlichen Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit, dass der reale und lebendige Begriff der Freiheit als ein Vermögen des Guten und des Bösen gefasst werden müsse.

Nachdem Schelling die hervortretenden Schwierigkeiten bezeichnet hat, leitet er seinen Versuch der Lösung derselben mit folgenden Erklärungen ein:

»Gott ist etwas Realeres als eine blosse moralische Weltordnung, und hat ganz andere und lebendigere Bewegungskräfte in sich, als ihm die dürftige Subtilität abstrakter Idealisten zuschreibt. Der Abscheu gegen alles Reale, der das Geistige durch jede Berührung mit demselben zu verunreinigen meint, muss natürlich auch den Blick für den Ursprung des Bösen blind machen. Der Idealismus, wenn er nicht einen lebendigen Realismus zur Basis erhält, wird ein ebenso leeres und abgezogenes System, als das Leibnizische, Spinozische, oder irgend ein anderes dogmati-

sches. Die ganze neu-europäische Philosophie seit ihrem Beginn (durch Descartes) hat diesen gemeinschaftlichen Mangel, dass die Natur für sie nicht vorhanden ist, und dass es ihr am lebendigen Grunde fehlt. Spinoza's Realismus ist dadurch so abstrakt, als der Idealismus des Leibniz. Idealismus ist Seele der Philosophie; Realismus ihr Leib; nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus. Nie kann der letzte das Princip hergeben, aber er muss Grund und Mittel sein, worin jener sich verwirklicht, Fleisch und Blut annimmt. Nur aus den Grundsätzen einer wahren Naturphilosophie lässt sich diejenige Ansicht entwickeln, welche der hier stattfindenden Aufgabe vollkommen Genüge thut.«

Die Grundgedanken des Lösungsversuches selber fassen wir in möglich abgekürzter Zusammendrängung in folgenden Sätzen zusammen:

Schon in der ersten wissenhchaftlichen Darstellung der Naturphilosophie wurde der Unterschied aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloss Grund von Existenz ist. Da nichts vor oder ausser Gott ist, so muss er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Dieser Grund ist aber nicht ein blosser Begriff, sondern etwas Reelles und Wirkliches, die Natur in Gott, ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. Das Vorhergehen des Grundes ist weder als Vorgehen der Zeit nach, noch als Priorität des Wesens zu denken. Gott hat in sich einen inneren Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existirenden vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht sein könnte, wenn Gott nicht actu existirte. Auf dieselbe Unterscheidung führt die von den Dingen ausgehende Betrachtung. Der Begriff der Immanenz im Sinne eines todten Begriffenseins der Dinge in Gott ist zu beseitigen. Der Begriff des Werdens ist der einzige der Natur der Dinge angemessene. Als unendlich von Gott verschieden können sie nicht werden in Gott, absolut betrachtet. Um von Gott verschieden zu sein, müssen sie in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts ausser Gott sein kann, so müssen die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht Er Selbst ist, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist. Menschlich näher gebracht können wir dieses Wesen bezeichnen als die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären. Sie ist nicht das Eine selbst, aber doch mit ihm gleich ewig. Da sie Gott, d. h. die unergründliche Einheit, gebären will, so ist sie für sich be-

trachtet auch Wille, aber Wille, in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbständiger und vollkommener Wille, sondern Sehnsucht und Begierde desselben, nicht ein bewusster, sondern ein ahnender Wille, dessen Ahnung der Verstand ist. Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren. Ohne diess vorausgehende Dunkel gibt es keine Realität der Creatur; Finsterniss ist ihr nothwendiges Erbtheil. Gott allein — Er selbst der Existirende — wohnt im reinen Lichte, denn er allein ist von sich selbst. Wie sehr sich der Mensch gegen diesen Ursprung aus dem Grunde sträubt, so könnte doch nichts mehr den Menschen antreiben, aus allen Kräften nach dem Lichte zu streben, als das Bewusstsein der tiefen Nacht, aus der er an's Dasein gehoben worden. Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel an's Licht: das Samenkorn muss in die Erde gesenkt werden und in der Finsterniss sterben, damit die schönere Lichtgestalt sich erhebe und am Sonnenstrahl sich entfalte.

Entsprechend also der Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseins ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das Erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst, sie ist im Anfange bei Gott, und der in Gott gezeugte Gott selbst. Diese Vorstelluug ist zugleich der Verstand — das Wort jener Sehnsucht, und der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, spricht das Wort aus, dass nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Element oder Werkzeuge bildet. Die erste Wirkung des Verstandes in ihr ist die Scheidung der Kräfte, indem er nur dadurch die in ihr unbewusst, als in einem Samen, aber doch nothwendig enthaltene Einheit zu entfalten vermag. Weil nämlich dieses Wesen (der anfänglichen Natur) nichts Anderes ist als der ewige Grund zur Existenz Gottes, so muss es in sich selbst, obwohl verschlossen, das Wesen Gottes gleichsam als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick enthalten. Die Sehnsucht aber, vom Verstande erregt, strebt nunmehr, den in sich ergriffenen Lebensblick zu erhalten, und sich in sich selbst zu verschliessen, damit immer ein Grund bleibe. Indem also der Verstand oder das in die anfängliche Natur gesetzte Licht, die in sich selbst zurück-

strebende Sehnsucht zur Scheidung der Kräfte (zum Aufgeben der Dunkelheit) erregt, eben in dieser Scheidung aber die im Geschiedenen verschlossene Einheit, den verborgenen Lichtblick, hervorhebt, so entsteht auf diese Art zuerst etwas Begreifliches und Einzelnes, und zwar nicht durch äussere Vorstellung, sondern durch wahre Ein-Bildung, indem das Entstehende in die Natur hineingebildet wird, oder richtiger noch, durch Erweckung, indem der Verstand die in dem geschiedenen Grund verborgene Einheit oder Idee hervorhebt. Die in dieser Scheidung getrennten (aber nicht völlig auseinander getretenen) Kräfte sind der Stoff, woraus nachher der Leib configurirt wird; das aber in der Scheidung, also aus der Tiefe des natürlichen Grundes, als Mittelpunkt der Kräfte entstehende lebendige Band ist die Seele. Weil der ursprüngliche Verstand die Seele aus einem von ihm unabhängigen Grunde als Inneres hervorhebt, so bleibt sie eben damit selbst unabhängig von ihm, als ein besonderes und für sich bestehendes Wesen.

Bei dem Widerstreben der Sehnsucht, welches nothwendig ist zur vollkommenen Geburt, löst sich das allerinnerste Band der Kräfte nur in einer stufenweise geschehenden Entfaltung, und bei jedem Grade der Scheidung der Kräfte entsteht ein neues Wesen aus der Natur, dessen Seele um so vollkommener sein muss, je mehr es das, was in den andern noch ungeschieden ist, geschieden enthält. Jedes der auf die angezeigte Art in der Natur entstandenen Wesen hat ein doppeltes Princip in sich, das jedoch im Grunde nur ein und das nämliche ist, von den beiden möglichen Seiten betrachtet. Das erste Princip ist das, wodurch sie von Gott geschieden oder wodurch sie im blossen Grunde sind; da aber zwischen dem, was im Grunde, und dem, was im Verstande vorgebildet ist, doch eine ursprüngliche Einheit stattfindet, und der Process der Schöpfung nur auf eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Princips in das Licht geht, so ist das seiner Natur nach dunkle Princip eben dasjenige, welches zugleich in Licht verklärt wird, und beide sind, obwohl nur in bestimmtem Grade, eins in jedem Naturwesen. Das Princip, sofern es aus dem Grunde stammt und dunkel ist, ist der Eigenwille der Creatur, der aber, sofern er noch nicht zur vollkommenen Einheit mit dem Lichte (als Princip des Verstandes) erhoben ist, blosse Sucht oder Begierde, d. h. blinder Wille ist. Diesem Eigenwillen der Creatur steht der Verstand als Universalwille entgegen, der jenen gebraucht und als blosses Werkzeug sich unterordnet. Wenn aber endlich durch fortschreitende Umwandlung

und Scheidung aller Kräfte der innerste und tiefste Punkt der anfänglichen Dunkelheit in einem Wesen ganz im Licht verklärt ist, so ist der Wille desselben Wesens zwar, inwiefern es ein Einzelnes ist, ebenfalls ein Particularwille, an sich aber, oder als das Centrum aller andern Particularwillen, mit dem Urwillen oder dem Verstande eins, so dass aus beiden jetzt ein einiges Ganzes wird. Diese Erhebung des allertiefsten Centri in Licht geschieht in keiner der uns sichtbaren Creaturen ausser im Menschen. Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Princips und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Centra. Der Wille des Menschen ist der in der ewigen Sehnsucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes; der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur fasste. In dem Menschen allein hat Gott die Welt geliebt; und eben diess Ebenbild Gottes hat die Sehnsucht im Centro ergriffen, als sie mit dem Licht in Gegensatz trat. Der Mensch hat dadurch, dass er aus dem Grunde entspringt (creatürlich ist), ein relativ auf Gott unabhängiges Princip in sich; aber dadurch, dass eben dieses Princip — ohne dass es desshalb aufhörte dem Grunde nach dunkel zu sein — in Licht verklärt ist, geht zugleich ein Höheres in ihm auf, der Geist. Denn der ewige Geist spricht die Einheit oder das Wort aus in die Natur. Das ausgesprochene (reale) Wort aber ist nur in der Einheit von Licht und Dunkel (Selbstlauter und Mitlauter). Nun sind zwar in allen Dingen die beiden Principien, aber ohne völlige Consonanz wegen der Mangelhaftigkeit des aus dem Grunde Erhobenen. Erst im Menschen also wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltene und unvollständige Wort völlig ausgesprochen. Aber in dem ausgesprochenen Wort offenbart sich der Geist, d. h. Gott als actu existirend. Indem nun die Seele lebendige Identität beider Principien ist, ist sie Geist; und Geist ist in Gott. Wäre nun im Geist des Menschen die Identität beider Principien ebenso unauflöslich als in Gott, so wäre kein Unterschied, d. h. Gott als Geist würde nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muss also im Menschen zertrennlich sein, — und dieses ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen.

Das aus dem Grunde der Natur emporgehobene Princip, wodurch der Mensch von Gott geschieden ist, ist die Selbstheit in ihm, die aber durch ihre Einheit mit dem idealen Princip Geist wird. Die Selbstheit als solche ist Geist, oder der Mensch ist

Geist als ein selbstisches, besonders (von Gott geschiedenes) Wesen, Persönlichkeit. Dadurch aber, dass die Selbstheit Gott ist, ist sie zugleich aus dem Creatürlichen ins Uebercreatürliche gehoben, sie ist Wille, der sich selbst in der völligen Freiheit erblickt, nicht mehr Werkzeug des in der Natur schaffenden Universalwillens, sondern über und ausser aller Natur ist. Der Geist ist über dem Licht, wie er sich in der Natur über der Einheit des Lichts und des dunkeln Princips erhebt. Dadurch, dass sie Geist ist, ist also die Selbstheit frei von beiden Principien. Nun ist aber diese oder der Eigenwille nur dadurch Geist, und demnach frei oder über der Natur, dass er wirklich in den Urwillen (Licht) umgewandelt ist, so dass er zwar (als Eigenwille) im Grunde noch bleibt (weil immer ein Grund sein muss), aber bloss als Träger und gleichsam Behälter des höheren Princips des Lichts. Dadurch aber, dass sie den Geist hat (weil dieser über Licht und Finsterniss herrscht) — wenn er nämlich nicht der Geist der ewigen Liebe ist — kann die Selbstheit sich trennen von dem Licht, oder der Eigenwille kann streben, das, was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Particularwille zu sein, das, was er nur ist, inwiefern er im Centro bleibt, auch in der Peripherie oder als Geschöpf zu sein. Dadurch also entsteht im Willen des Menschen eine Trennung der geistig gewordenen Selbstheit von dem Licht, d. h. eine Auflösung der in Gott unauflöslichen Principien. Wenn im Gegentheile der Eigenwille des Menschen als Centralwille im Grunde bleibt, so dass das göttliche Verhältniss der Principien besteht, und wenn statt des Geistes der Zwietracht, der das eigne Princip vom allgemeinen scheiden will, der Geist der Liebe in ihm waltet, so ist der Wille in göttlicher Art und Ordnung. Eben jene Erhebung des Eigenwillens ist aber das Böse. Der Wille, der aus seiner Uebernatürlichkeit heraustritt, um sich als allgemeinen Willen zugleich particular und creatürlich zu machen, strebt das Verhältniss der Principien umzukehren, den Grund über die Ursache zu erheben, den Geist, den er nur für das Centrum erhalten, ausser demselben und gegen die Creatur zu gebrauchen, woraus Zerrüttung in ihm selbst und ausser ihm erfolgt. Der Wille des Menschen ist anzusehen als ein Band von lebendigen Kräften; solange nun er selbst in seiner Einheit mit dem Universalwillen bleibt, so bestehen auch jene Kräfte in göttlichem Maass und Gleichgewicht. Kaum aber ist der Eigenwille selbst aus dem Centro als seiner Stelle gewichen, so ist auch das Band der Kräfte gewichen; statt desselben herrscht ein blosser Particularwille, der die Kräfte nicht mehr unter sich, wie der ursprüngliche, vereini-

gen kann, und der daher streben muss, aus den von einander gewichenen Kräften, dem empörten Heer der Begierden und Lüste ein eignes und absonderliches Leben zu formiren, welches insofern möglich ist, als selbst im Bösen das erste Band der Kräfte, der Grund der Natur, immer noch fortbesteht. Da es aber doch kein wahres Leben sein kann, als welches nur in dem ursprünglichen Verhältniss bestehen konnte, so entsteht zwar ein eignes, aber ein falsches Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe und der Verderbniss.

Diesen allein richtigen Begriff des Bösen, nach welchem es auf einer positiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Principien beruht, hat in neueren Zeiten besonders Franz Baader wieder hervorgehoben und durch tiefsinnige physische Analogien, namentlich die der Krankheit erläutert.

Alle andern Erklärungen des Bösen lassen den Verstand und das sittliche Bewusstsein gleich unbefriedigt. Sie beruhen im Grunde sämmtlich auf der Vernichtung des Bösen als positiven Gegensatzes und der Reduktion desselben auf das sogenannte malum metaphysicum oder den verneinenden Begriff der Unvollkommenheit der Creatur. Auch Leibniz kommt über diesen Begriff nicht hinaus. Nach ihm läuft das Böse auch wieder auf etwas bloss Passives, auf Einschränkung, Mangel, Beraubung hinaus, Begriffe, die der eigentlichen Natur des Bösen völlig widerstreiten. Schon die einfache Ueberlegung, dass es der Mensch, die vollkommenste aller sichtbaren Creaturen ist, der des Bösen allein fähig ist, zeigt, dass der Grund desselben keineswegs in Mangel oder Beraubung liegen könne. Der Teufel nach christlicher Ansicht war nicht die limitirteste Creatur, sondern vielmehr die illimitirteste. Unvollkommenheit im allgemeinen metaphysischen Sinn ist nicht der gewöhnliche Charakter des Bösen, da es sich oft mit der Vortrefflichkeit der einzelnen Kräfte vereinigt zeigt, die viel seltener das Gute begleitet. Der Grund des Bösen muss also nicht nur in etwas Positivem überhaupt, sondern eher in dem höchsten Positiven liegen, das die Natur enthält, wie es nach unserer Ansicht allerdings der Fall ist, da er in dem offenbar gewordenen Centrum oder Urwillen des ersten Grundes liegt. Wir leugnen nicht, dass sich nach dem Gedanken des Leibniz die metaphysische Endlichkeit begreiflich machen lasse; aber wir leugnen, dass die Endlichkeit für sich selbst das Böse sei. Aus dem gleichen Grunde muss jede andere Erklärung der Endlichkeit, z. B. aus dem Begriff der Relationen, zur Erklärung des Bösen unzureichend *sein. Das Böse* kommt nicht aus der Endlichkeit an sich, sondern

aus der zum Selbstsein erhobenen Endlichkeit. Das Positive ist immer das Ganze oder die Einheit; das ihm Entgegenstehende ist Zertrennung des Ganzen, Disharmonie, Ataxie der Kräfte. In dem zertrennten Ganzen sind die nämlichen Elemente, die in dem einigen Ganzen waren; das Materiale in beiden ist dasselbe, aber das Formale in beiden ist ganz verschieden, dieses Formale aber kommt eben von dem Wesen oder Positiven selber her. Daher nothwendig im Bösen wie im Guten ein Wesen sein muss, aber in jenem ein dem Guten entgegengesetztes, das die in ihm enthaltene Temperatur in Distemperatur verkehrt. Uebrigens ist nicht die Trennung der Kräfte an sich Disharmonie, sondern die falsche Einheit derselben, die nur beziehungsweise auf die wahre eine Trennung heissen kann. Wird die Einheit ganz aufgehoben, so wird eben damit der Widerstreit aufgehoben.

Wie es keineswegs das intelligente oder Lichtprincip an sich, sondern das mit Selbstheit verbundene, d. h. zu Geist erhobene, ist, was im Guten wirkt, ebenso folgt das Böse nicht aus dem Princip der Endlichkeit für sich, sondern aus dem zur Intimität mit dem Centro gebrachten finstern oder selbstischen Princip; und wie es einen Enthusiasmus zum Guten gibt, ebenso gibt es eine Begeisterung des Bösen. Im Thier, wie in jedem andern Naturwesen, ist zwar auch jenes dunkle Princip wirksam; aber es ist in ihm noch nicht ans Licht geboren, wie im Menschen, es ist nicht Geist und Verstand, sondern blinde Sucht und Begierde, hier ist kein Abfall möglich, keine Trennung der Principien, wo noch keine absolute oder persönliche Einheit ist. Nie kann das Thier aus der Einheit heraustreten, anstatt dass der Mensch das ewige Band der Kräfte willkürlich zerreissen kann. Daher Fr. Baader mit Recht sagt, es wäre zu wünschen, dass die Verderbtheit im Menschen nur bis zur Thierwerdung ginge; leider aber könne der Mensch nur unter oder über dem Thiere stehen.

Hiemit glaubt nun Schelling den Begriff und die Möglichkeit des Bösen aus den ersten Gründen hergeleitet zu haben. Aber der grösste Gegenstand der Frage ist die Wirklichkeit, und die universelle Wirksamkeit desselben. Wer nach dem Vorausgegangenen erwartete, dass Schelling den Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit des Bösen als einen im Sinne der Nichtnothwendigkeit freien, bezeichnen werde, findet sich getäuscht. Schelling erklärt vielmehr mit aller Bestimmtheit:

»Da es (das Böse) unleugbar, wenigstens als allgemeiner Gegensatz, wirklich ist, so kann zwar zum Voraus kein Zweifel sein, dass *es zur Offenbarung* Gottes nothwendig gewesen; eben dieses

ergibt sich auch aus dem früher Gesagten. Denn wenn Gott als Geist die unzertrennliche Einheit beider Principien ist, und dieselbe Einheit nur im Geist des Menschen wirklich ist, so würde, wenn sie in diesem ebenso unauflöslich wäre als in Gott, der Mensch von Gott gar nicht unterschieden sein; er ginge in Gott auf, und es wäre keine Offenbarung der Beweglichkeit der Liebe. Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegentheil offenbar werden, Liebe nur in Hass, Einheit in Streit. Wäre keine Zertrennung der Principien, so könnte die Einheit ihre Allmacht nicht erweisen; wäre nicht Zwietracht, so könnte die Liebe nicht wirklich werden. Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat: das Band der Principien in ihm ist kein nothwendiges, sondern ein freies. Er steht am Scheidepunkte; was er auch wähle, es wird seine That sein, aber er kann nicht in der Unentschiedenheit bleiben, weil Gott sich nothwendig offenbaren muss, und weil in der Schöpfung überhaupt nichts Zweideutiges bleiben kann. Dennoch scheint es, er könne auch nicht aus seiner Unentschiedenheit heraustreten, eben weil sie diess ist. Es muss daher ein allgemeiner Grund der Sollicitation, der Versuchung zum Bösen sein, wäre es auch nur, um die beiden Principien in ihm lebendig, d. h. um ihn ihrer bewusst zu machen. Nun scheint die Sollicitation zum Bösen selbst nur von einem bösen Grundwesen herkommen zu können und die Annahme eines solchen demnach unvermeidlich. Allein wir haben ein für allemal bewiesen, dass das Böse, als solches, nur in der Creatur entspringen könne, indem nur in dieser Licht und Finsterniss oder die beiden Principien auf zertrennliche Weise vereinigt sein können. Das anfängliche Grundwesen kann nie an sich böse sein, da in ihm keine Zweiheit der Principien ist. Wir können aber auch nicht etwa einen geschaffenen Geist voraussetzen, der, selbst abgefallen, den Menschen zum Abfall sollicitirte; denn eben wie zuerst das Böse in einer Creatur entsprungen, ist hier die Frage. Es ist uns daher auch zur Erklärung des Bösen nichts gegeben ausser den beiden Principien in Gott.

Gott als Geist ist die reinste Liebe, in der Liebe aber kann nie ein Willen zum Bösen sein; ebensowenig auch in dem idealen Princip. Aber Gott selbst, damit er sein kann, bedarf eines Grundes in ihm selbst, und hat in sich eine Natur, die, obgleich zu ihm selbst gehörig, doch von ihm verschieden ist. Der Wille der Liebe und der Wille des Grundes sind zwei verschiedene Willen, deren jeder für sich ist; aber der Wille der Liebe kann dem Willen des Grundes nicht widerstehen, noch ihn aufheben, weil er

sonst sich selbst widerstreben müsste. Denn der Grund muss wirken, damit die Liebe sein könne, und er muss unabhängig von ihr wirken, damit sie reell existire. Wollte nun die Liebe den Willen des Grundes zerbrechen, so würde sie gegen sich selbst streiten, mit sich selbst uneins sein, und wäre nicht mehr die Liebe. Dieses Wirkenlassen des Grundes ist der einzig denkbare Begriff der Zulassung. So kann freilich der Wille des Grundes auch die Liebe nicht zerbrechen, noch verlangt er dieses, ob es gleich oft so scheint; denn er muss, von der Liebe abgewandt, ein eigner und besonderer Wille sein, damit nun die Liebe, wenn sie dennoch durch ihn wie das Licht durch die Finsterniss hindurchbricht, in ihrer Allmacht erscheine. Der Grund ist nur ein Willen zur Offenbarung, aber eben, damit diese sei, musste er die Eigenheit und den Gegensatz hervorrufen. Der Wille der Liebe und der des Grundes werden also gerade dadurch eins, dass sie geschieden sind, und von Anbeginn jeder für sich wirkt. Daher der Wille des Grundes gleich in der ersten Schöpfung den Eigenwillen der Creatur mit erregt, damit, wenn nun der Geist als der Wille der Liebe aufgeht, dieser ein Widerstrebendes finde, darin er sich verwirklichen könne. Der Anblick der ganzen Natur überzeugt uns von dieser geschehenen Erregung, durch welche alles Leben erst den letzten Grad der Schärfe und der Bestimmtheit erlangt hat.

Es gibt daher ein allgemeines, wenn gleich nicht anfängliches, sondern erst in der Offenbarung von Anfang, durch Reaktion des Grundes, erwecktes Böses, das zwar nie zur Verwirklichung kommt, aber beständig dahin strebt. Erst nach Erkenntniss des allgemeinen Bösen ist es möglich, Gutes und Böses auch im Menschen zu begreifen. Wenn nämlich bereits in der ersten Schöpfung das Böse mit erregt und durch das Fürsichwirken des Grundes endlich zum allgemeinen Princip entwickelt worden, so scheint ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen schon dadurch erklärbar, weil die einmal durch Erweckung des Eigenwillens in der Creatur eingetretene Unordnung der Kräfte ihm schon in der Geburt sich mittheilt. Allein es wirkt der Grund auch im einzelnen Menschen unablässig fort und erregt die Eigenheit und den besonderen Willen, eben damit im Gegensatz mit ihm der Wille der Liebe aufgehen könne. Gottes Wille ist, Alles zu universalisiren, zur Einheit mit dem Lichte zu erheben, oder darin zu erhalten; der Wille des Grundes aber, Alles zu particularisiren oder creatürlich zu machen. Er will die Ungleichheit allein, damit die Gleichheit sich und ihm selbst empfindlich werde. Darum

reagirt er nothwendig gegen die Freiheit als das Uebercreatürliche und erweckt in ihr die Lust zum Creatürlichen. Schon an sich scheint die Verbindung des allgemeinen Willens mit einem besonderen Willen im Menschen ein Widerspruch, dessen Vereinigung schwer, wenn nicht unmöglich ist. Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum, in das er erschaffen worden; denn dieses als das lauterste Wesen alles Wissens ist für jeden besonderen Willen verzehrendes Feuer; um in ihm leben zu können, muss der Mensch aller Eigenheit absterben, wesshalb es ein fast nothwendiger Versuch ist, aus diesem in die Peripherie herauszutreten, um da eine Ruhe seiner Selbstheit zu suchen. Daher die allgemeine Nothwendigkeit der Sünde und des Todes, als des wirklichen Absterbens der Eigenheit, durch welches aller menschlicher Wille als ein Feuer hindurchgehen muss, um geläutert zu werden. Dieser allgemeinen Nothwendigkeit ohnerachtet bleibt das Böse immer die eigne Wahl des Menschen; das Böse, als solches, kann der Grund nicht machen, und jede Creatur fällt durch ihre eigne Schuld. Aber eben wie nun im einzelnen Menschen die Entscheidung für Böses und Gutes vorgehe, diess ist noch in gänzliches Dunkel gehüllt, und scheint eine besondere Untersuchung zu erfordern.

Schelling verwirft in dem Weiteren den indeterministischen Freiheitsbegriff, glaubt aber auch den deterministischen wenigstens als einseitig bezeichnen zu dürfen und behauptet, beiden Standpunkten gleich unbekannt sei jene höhere Nothwendigkeit, die gleichweit entfernt sei von Zufall als Zwang oder äusserem Bestimmtwerden, die vielmehr eine innere, aus dem Wesen des Handelnden selbst quellende Nothwendigkeit sei.

Erst der Idealismus habe die Lehre von der Freiheit in dasjenige Gebiet erhoben, wo sie allein verständlich sei. »Das intelligible Wesen jedes Dings, und vorzüglich des Menschen, ist diesem (Idealismus) zufolge ausser allem Causalzusammenhang, wie ausser oder über aller Zeit. Es kann daher nie durch irgend etwas Vorhergehendes bestimmt sein, indem es selbst vielmehr allem Andern, das in ihm ist oder wird, nicht sowohl der Zeit, als dem Begriffe nach als absolute Einheit vorangeht, die immer schon ganz und vollendet da sein muss, damit die einzelne Handlung oder Bestimmung in ihr möglich sei. Die freie Handlung folgt unmittelbar aus dem Intelligiblen des Menschen. Das intelligible Wesen kann, so gewiss es schlechthin frei und absolut handelt, so gewiss nur seiner eignen innern Natur gemäss handeln. Denn frei ist, was nur den Gesetzen seines eignen Wesens gemäss han-

delt. Wäre jenes Wesen ein todtes Sein und in Ansehung des Menschen ein ihm bloss Gegebenes, so wäre, da die Handlung aus ihm nur mit Nothwendigkeit folgen kann, die Zurechnungsfähigkeit und alle Freiheit aufgehoben. Aber jene innere Nothwendigkeit ist selber die Freiheit, das Wesen des Menschen ist wesentlich seine eigene That; Nothwendigkeit und Freiheit stehen ineinander, als Ein Wesen, das nur von verschiedenen Seiten betrachtet als das Eine oder Andere erscheint, an sich Freiheit, formell Nothwendigkeit ist. Das Ich, sagt Fichte, ist seine eigene That; Bewusstsein ist Selbstsetzen — aber das Ich ist nichts von ihm Verschiedenes, sondern eben das Selbstsetzen selber, ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist.

Der Mensch ist in der ursprünglichen Schöpfung ein unentschiedenes Wesen; nur er selbst kann sich entscheiden. Aber diese Entscheidung kann nicht in die Zeit fallen; sie fällt ausser aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung zusammen. Die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit hindurch als eine der Natur nach ewige That.«

Aber wie verhält sich Gott zu dem Bösen?

»Wäre uns Gott ein bloss logisches Abstraktum, so müsste dann auch Alles aus ihm mit logischer Nothwendigkeit folgen; er selbst wäre gleichsam nur das höchste Gesetz, von dem Alles ausfliesst, aber ohne Personalität und Bewusstsein davon. Allein wir haben Gott erklärt als lebendige Einheit von Kräften, und wenn Persönlichkeit nach unserer früheren Erklärung auf der Verbindung eines Selbständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis beruht, so nämlich, dass diese beiden sich ganz durchdringen und nur Ein Wesen sind, so ist Gott durch die Verbindung des idealen Princips in ihm mit dem (relativ auf dieses) unabhängigen Grunde, da Basis und Existirendes in ihm sich nothwendig zu Einer absoluten Existenz vereinigen, die höchste Persönlichkeit, oder auch, wenn die lebendige Einheit beider Geist ist, so ist Gott, als das absolute Band derselben, Gott im eminenten und absoluten Verstande. So gewiss ist es, dass nur durch das Band Gottes mit der Natur die Personalität in ihm begründet ist, da im Gegentheil der Gott des reinen Idealismus, so gut wie der des reinen Realismus, nothwendig ein unpersönliches Wesen ist, wovon der Fichte'sche und Spinozische Begriff die klarsten Beweise sind.

Der erste Anfang der Schöpfung ist die Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebären, oder der Wille des Grundes. Der zweite ist der Wille der Liebe, wodurch das Wort in die Natur ausgesprochen wird, und durch den Gott sich erst persönlich macht. Der Wille des Grundes kann daher nicht frei sein in dem Sinne, in welchem es der Wille der Liebe ist. Er ist kein bewusster Wille, obgleich auch kein völlig bewusstloser, sondern mittlerer Natur, wie Begierde oder Lust. Schlechthin freier und bewusster Wille aber ist der Wille der Liebe, und die aus ihm folgende Offenbarung ist Handlung und That. Die Schöpfung ist keine Begebenheit, sondern eine That. Es gibt keine Erfolge aus allgemeinen Gesetzen, sondern Gott, d. h. die Person Gottes, ist das allgemeine Gesetz, und Alles, was geschieht, geschieht vermöge der Persönlichkeit Gottes, nicht nach einer abstrakten Nothwendigkeit.

Die Frage: ob die That der Selbstoffenbarung Gottes in dem Sinn frei gewesen, dass alle Folgen derselben in Gott vorgesehen worden, ist nothwendig zu bejahen. Denn es würde der Wille zur Offenbarung selbst nicht lebendig sein, wenn ihm nicht ein anderer auf das Innere des Wesens zurückgehender Wille entgegenstünde; aber in diesem Ansichhalten entsteht ein reflexives Bild alles dessen, was in dem Wesen implicite enthalten ist, in welchem Gott sich ideal verwirklicht oder, w. d. ist, sich in seiner Verwirklichung zuvor erkennt.

Dennoch bleibt die Vorstellung einer Berathschlagung Gottes mit sich selbst oder einer Wahl zwischen mehreren möglichen Welten eine grundlose. Vielmehr folgt aus der göttlichen Natur Alles mit absoluter Nothwendigkeit, nur dass diess eine sittliche Nothwendigkeit ist, und Alles, was kraft derselben möglich ist, muss auch wirklich sein und was nicht wirklich ist, muss auch sittlich-unmöglich sein. In dem göttlichen Verstande als in uranfänglicher Weisheit, worin sich Gott ideal oder urbildlich verwirklicht, ist, wie nur Ein Gott ist, so auch nur Eine mögliche Welt.

In dem göttlichen Verstande ist ein System, aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben.

Alle Existenz fordert eine Bedingung, damit sie wirkliche, nämlich persönliche Existenz werde. Auch Gottes Existenz könnte ohne eine solche nicht persönlich sein, nur dass er diese Bedingung in sich, nicht ausser sich hat. Auch in Gott wäre ein Grund der Dunkelheit, wenn er die Bedingung nicht zu sich machte, sich mit ihr als eins und zur absoluten Persönlichkeit

verbände. Der Mensch bekommt die Bedingung nie in seine Gewalt, ob er gleich im Bösen danach strebt; sie ist eine ihm nur geliehene, daher sich seine Persönlichkeit nie zum vollen Aktus erheben kann. Freude muss Leid haben, Leid in Freude verklärt werden. Was daher aus der blossen Bedingung, aus dem Grunde kommt, kommt nicht von Gott, wenn es gleich zu seiner Existenz nothwendig ist. Aber es kann auch nicht gesagt werden, dass das Böse aus dem Grunde komme, oder dass der Wille des Grundes Urheber desselben sei. Denn das Böse kann immer nur entstehen im innersten Willen des eignen Herzens, und wird nie ohne eigne That vollbracht. Die Sollicitation des Grundes oder die Reaktion gegen das Uebercreatürliche erweckt nur die Lust zum Creatürlichen oder den eignen Willen, aber sie erweckt ihn nur, damit ein unabhängiger Grund des Guten da sei, und damit er vom Guten überwältigt und durchdrungen werde. Denn nicht die erregte Selbstheit an sich ist das Böse, sondern nur sofern sie sich gänzlich von ihrem Gegensatz, dem Licht oder dem Universalwillen, losgerissen hat. Aber eben dieses Lossagen vom Guten ist erst die Sünde. Nur die Erweckung des Lebens ist der Wille des Grundes, nicht das Böse unmittelbar und an sich. Schliesst der Wille des Menschen die aktivirte Selbstheit mit der Liebe ein und ordnet sie dem Licht als dem allgemeinen Willen unter, so entsteht daraus erst die aktuelle Güte. Im Guten also ist die Reaktion des Grundes eine Wirkung zum Guten, im Bösen eine Wirkung zum Bösen. Nur die überwundene Selbstheit ist das Gute. Daher ist es richtig, dass, wer keinen Stoff noch Kräfte zum Bösen in sich habe, auch zum Guten untüchtig sei.

Der Wille zur Schöpfung war unmittelbar nur ein Wille zur Geburt des Lichtes und damit des Guten, das Böse aber kam in diesem Willen weder als Mittel, noch selbst als conditio sine qua non der möglichst grössten Vollkommenheit der Welt in Betracht. Es war weder Gegenstand eines göttlichen Rathschlusses, noch und viel weniger einer Erlaubniss. Auf die Frage: warum Gott, da er nothwendig vorgesehen, dass das Böse wenigstens begleitungsweise aus der Selbstoffenbarung folgen würde, nicht vorgezogen habe, sich überhaupt nicht zu offenbaren, dient zur Antwort, dass es eine sinnlose Forderung wäre, dass die Liebe selbst nicht sei, damit kein Gegensatz der Liebe sein könne. Hätte Gott um des Bösen willen sich nicht geoffenbart, so hätte das Böse über das Gute und die Liebe gesiegt. Einzuräumen ist freilich, dass der Urgrund zur Existenz auch im Bösen fortwirkt, wie in der Krankheit die Gesundheit noch fortwirkt, und auch das zer-

rüttetste, verfälschteste Leben noch in Gott bleibt und in ihm sich bewegt, sofern er Grund von Existenz ist. Aber es empfindet ihn als verzehrenden Grimm, und wird durch das Anziehen des Grundes selbst in immer höhere Spannung gegen die Einheit, bis zur Selbstvernichtung der endlichen Krisis, gesetzt.

Nach allem diesem bleibt noch die Frage übrig: endet das Böse und wie? Hat überhaupt die Schöpfung eine Endabsicht, und wenn diess ist, warum wird diese nicht unmittelbar erreicht, warum ist das Vollkommene nicht gleich von Anfang? Die Antwort darauf ist: weil Gott ein Leben ist, nicht bloss ein Sein. Alles Leben aber hat ein Schicksal und ist dem Leiden und Werden unterthan. Auch diesem also hat Gott sich freiwillig unterworfen, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und die finstere Welt schied. Das Sein wird nur im Werden empfindlich; in diesem vielmehr ist es selber wieder als Ewigkeit gesetzt; aber in der Verwirklichung durch Gegensatz ist nothwendig ein Werden. Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich.

Die erste Periode der Schöpfung ist die Geburt des Lichts. Das Licht oder das ideale Princip ist als ein ewiger Gegensatz des finstern Princips das schaffende Wort, welches das im Grunde verborgene Leben aus dem Nichtsein erlöst, es aus der Potenz zum Aktus erhebt. Ueber dem Wort gehet der Geist auf, und der Geist ist das erste Wesen, welches die finstere und die Lichtwelt einigt und beide Principien sich zur Verwirklichung und Persönlichkeit unterordnet. Gegen diese Einheit reagirt jedoch der Grund und behauptet die anfängliche Dualität, aber nur zu immer höherer Steigerung und zur endlichen Scheidung des Guten vom Bösen. Der Wille des Grundes muss in seiner Freiheit bleiben, bis dass Alles erfüllt, Alles wirklich geworden ist. Würde er früher unterworfen, so bliebe das Gute sammt dem Bösen in ihm verborgen. Aber das Gute soll aus der Finsterniss zur Aktualität erhoben werden, um mit Gott unvergänglich zu leben; das Böse aber von dem Guten geschieden, um auf ewig in das Nichtsein verstossen zu werden. Das Ende der Offenbarung ist die Ausstossung des Bösen vom Guten, die Erklärung desselben als gänzlicher Unrealität. Dagegen wird das aus dem Grunde erhobene Gute zur ewigen Einheit mit dem ursprünglichen Guten verbunden; die aus der Finsterniss ans Licht Gebornen schliessen sich dem idealen Princip als Glieder seines Leibes an, in welchem jenes vollkommen verwirklicht und nun ganz persönliches Wesen ist.

Den gleichen Standpunkt wie in der Schrift über die Freiheit

nehmen die aus dem handschriftlichen Nachlass mitgetheilten Stuttgarter Privatvorlesungen vom Jahre 1810 ein. Wir heben nur einige Hauptpunkte daraus hervor.

Schelling fragt hier vor Allem nach der Möglichkeit eines System und ertheilt die Antwort dahin: »Es hat schon lange ein System gegeben, ehe der Mensch darauf gedacht hat, eines zu machen — das System der Welt. Diess also zu finden, ist die eigentliche Aufgabe. Das wahre System kann nicht erfunden, es kann nur als ein an sich, namentlich im göttlichen Verstande bereits vorhandenes gefunden werden.« Das (wahre) Weltsystem muss ein Princip haben, das sich selbst trägt, das in sich nur durch sich selbst besteht, das sich selbst in jedem Theil des Ganzen reproducirt. Wenn dieses Princip als das der absoluten Identität bezeichnet worden ist, so ist damit eine organische Einheit aller Dinge gemeint worden (nicht absolute Einerleiheit). Wenn dieses Princip bestimmter als absolute Identität des Realen und Idealen ausgedrückt wurde, so war damit nicht numerische oder logische Einerleiheit gemeint, sondern eine wesentliche Einheit. Mit dieser Einheit ist angedeutet worden, dass weder das Reale noch das Ideale als solches das Erste oder das Absolute sei, sondern beides nur untergeordnete Formen des eigentlichen Ur-Wesens, und dass in beiden dasselbe Wesen sei. Dieses Urwesen ist das Absolute oder Gott, Princip der ganzen Philosophie. Diese ist nur Ein Ganzes, sie lebt und webt in Gott, während Wolff und Kant Gott erst hintennach bringen. Alles lässt sich nur darstellen im Absoluten; das Unbedingte geht darum auch nicht vor dem Dasein der Philosophie her, sondern die ganze Philosophie beschäftigt sich mit diesem Dasein, die ganze Philosophie ist eigentlich der fortgehende Beweis des Absoluten, der daher nicht im Anfang derselben gefordert werden darf. Wenn das Universum nichts Anderes sein kann als Manifestation des Absoluten, Philosophie aber wieder nichts Anderes als geistige Darstellung des Universums, so ist auch die ganze Philosophie nur Manifestation, d. h. fortgehende Erscheinung Gottes.

Das Urwesen als absolute Identität des Realen und Idealen muss nicht nur in sich, sondern auch ausser sich absolute Identität des Realen und Idealen sein, d. h. es muss als solche sich offenbaren, sich aktualisiren — es muss auch in der Existenz sich zeigen als ein solches, das dem Wesen nach absolute Identität des Realen und Idealen ist. Nun kann aber Alles nur in seinem Gegentheil offenbar werden, also Identität in Nicht-Identität, in Differenz, in Unterscheidbarkeit der Principien. Dieser Uebergang

von Identität zu Differenz ist aber doch nicht ein Aufheben der Identität, sondern vielmehr nur eine Doublirung des Wesens, also eine Steigerung der Einheit. Gott besitzt sich jetzt nur in doppelter Gestalt, nämlich einmal in der Einheit, das anderemal in der Entzweiung. Darum ist das Urwesen immer Einheit — Einheit des Gegensatzes und der Entzweiung.

Wenn wir uns von dem Urwesen, seinem Sein und Leben eine Idee bilden wollen, so haben wir eigentlich nur die Wahl zwischen zwei Ansichten.

Entweder ist uns das Urwesen ein mit einem Mal fertiges und unveränderlich vorhandenes. Diess ist der gewöhnliche Begriff von Gott — der sogenannten Vernunftreligion und aller abstrakten Systeme. Allein je mehr wir diesen Begriff von Gott hinaufschrauben, desto mehr verliert Gott für uns an Lebendigkeit, desto weniger ist er als ein wirkliches, persönliches, im eigentlichen Sinne, wie wir, lebendes Wesen zu begreifen. Verlangen wir einen Gott, den wir als ein ganz lebendiges, persönliches Wesen ansehen können, dann müssen wir ihn eben auch ganz menschlich ansehen, wir müssen annehmen, dass sein Leben die grösste Analogie mit dem menschlichen hat, dass in ihm neben dem ewigen Sein auch ein ewiges Werden ist, dass er mit Einem Worte Alles mit dem Menschen gemein hat, ausgenommen die Abhängigkeit.

Gott ist also ein wirkliches Wesen, das aber nichts vor oder ausser sich hat. Alles, was er ist, ist er durch sich selbst; er geht von sich selbst aus, um zuletzt wieder auch rein in sich selbst zu endigen. Also mit einem Wort: Gott macht sich selbst, und so gewiss er sich selbst macht, so gewiss ist er nicht ein gleich von Anfang Fertiges und Vorhandenes; denn sonst brauchte er sich nicht zu machen.

Alles lebendige Dasein fängt von Bewusstlosigkeit an, von einem Zustande, worin noch Alles ungetrennt beisammen ist, was sich hernach einzeln aus ihm evolvirt; es ist noch kein Bewusstsein mit Scheidung und Unterscheidung da. Ebenso fängt auch das göttliche Leben an. Es enthält Alles in sich selbst, ist unendliche Fülle nicht nur von Gleichartigem, sondern von Ungleichartigem, aber in völliger Ungeschiedenheit. Gott ist nur noch da als ein stilles Sinnen über sich selbst — ohne alle Ausserung und Offenbarung. Diess ist der Zustand der Gleichgültigkeit der Potenzen in Gott. Er ist so in sich schon absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, des Realen und Idealen, aber noch nicht für sich selbst. Der ganze Process der Weltschöpfung, der noch immerfort der Lebensprocess in der Natur und in der Ge-

schichte — ist eigentlich nichts Anderes als der Process der vollendeten Bewusstwerdung, der vollendeten Personalisirung Gottes. Der Process unserer Bildung besteht darin, das in uns bewusstlos Vorhandene zum Bewusstsein zu erheben, das angeborne Dunkel in uns in das Licht zu erheben, zur Klarheit zu gelangen. Dasselbe in Gott. Das Dunkel geht vor ihm her, die Klarheit bricht erst aus der Nacht seines Wesens hervor.

Gott hat dieselben zwei Principien in sich, die wir in uns haben. Von dem Augenblick an, dass wir die zwei Principien in uns gewahr werden und uns mit dem bessern Theil von uns selbst über den niedrigeren erheben, von dem Augenblick fängt das Bewusstsein an, aber darum noch nicht volles Bewusstsein. Das ganze Leben ist eigentlich nur ein immer höheres Bewusstwerden.

Das Nämliche gilt nun von Gott. Der Anfang des Bewusstseins in ihm ist, dass er sich von sich scheidet, sich selber sich entgegensetzt. Er hat nämlich ein Höheres und Niederes in sich (Potenzen), in noch unbewusstem Zustand ohne sich als das eine oder andere zu setzen, d. h. sich in dem einen oder andern zu erkennen. Mit dem anfangenden Bewusstsein geht diese Erkennung vor sich, d. h. Gott setzt sich selbst (zum Theil) als erste Potenz, als Bewusstloses, aber er kann sich nicht als Reales contrahiren, ohne sich als Ideales zu expandiren, sich nicht als Reales, als Objekt setzen, ohne zugleich sich als Subjekt zu setzen und das Ideale frei zu machen; und beides ist Ein Akt, beides absolut zugleich; mit seiner wirklichen Contraktion als Reales ist seine Expansion als Ideales gesetzt. Gott schliesst das Niedere seines Wesens zwar von dem Höheren aus und drängt es gleichsam von sich selbst hinweg, aber nicht, um es nun in diesem Nichtsein zu lassen, sondern um es aus ihm zu erheben, um aus dem von sich ausgeschlossenen Nichtgöttlichen — aus dem, was nicht Er selber ist, das ihm Aehnliche und Gleiche zu erziehen, heraufzubilden, zu schaffen. Schöpfung besteht daher in dem Hervorrufen des Höheren, eigentlich Göttlichen in dem Ausgeschlossenen.

Dieses untergeordnete Wesen, dieses Dunkle, Bewusstlose, was Gott beständig von sich, von seinem Innern hinwegzudrängen sucht, ist die Materie (freilich nicht die schon gebildete) und die Materie also nichts Anderes als der bewusstlose Theil von Gott. Aber indem er sie von der einen Seite von sich auszuschliessen sucht, sucht er sie von der andern auch wieder an sich zu ziehen, sie zu sich hinaufzubilden, sie — obgleich untergeordnet — doch in sein höheres Wesen zu verklären, aus diesem Bewusstlosen, aus der Materie das Bewusste hervorzurufen. Daher der Process der

Schöpfung nur da still steht, wo aus dem Bewusstlosen, aus der Tiefe der Materie heraus Bewusstsein geweckt und erschaffen ist, d. h. beim Menschen. Sein Hauptzweck ist im Menschen erreicht.

Auch das blosse Sein in Gott ist kein todtes Sein, sondern auch in sich wieder ein lebendiges, das auch selber wieder ein Seiendes und ein Sein in sich schliesst. Gott selbst ist über der Natur, die Natur sein Thron, sein Untergeordnetes, aber Alles in ihm ist so voll Leben, dass auch dieses Untergeordnete wieder in ein eigenes Leben ausbricht, das rein für sich betrachtet ein ganz vollkommenes Leben ist, obgleich in Bezug auf das göttliche Leben ein Nichtleben.

Durch die Theorie der zwei Principien, die in Gott eins sind, meiden wir zwei Abwege, auf die man sich in Bezug auf Gott zu verirren pflegt. In Ansehung der Idee Gottes wird nämlich auf zwei Seiten gefehlt. Nach der dogmatischen, für orthodox gehaltenen Ansicht wird Gott als ein besonderes, abgeschnittenes, einzelnes, ganz für sich bestehendes Wesen angesehen, wodurch also die Creatur ganz von ihm ausgeschlossen wird. Die gemein-pantheistische Ansicht dagegen lässt Gott gar kein besonderes, eignes, für sich bestehendes Dasein; sie löst ihn vielmehr in eine allgemeine Substanz auf, die nur Träger der Dinge ist. Nun ist aber Gott beides; er ist zuvörderst Wesen aller Wesen, aber als dieses muss er doch auch selbst existiren, d. h. er muss als Wesen aller Wesen einen Halt, ein Fundament für sich haben. Also: Gott ist in seiner höchsten Dignität allgemeines Wesen aller Dinge, aber dieses allgemeine Wesen schwebt nicht in der Luft, sondern ist begründet und gleichsam getragen durch Gott als individuelles Wesen — das Individuelle in Gott also die Basis oder Unterlage des Allgemeinen.

Das erste von den zwei Principien in Gott oder die erste Urkraft ist die, wodurch er als ein besonderes Wesen ist, die Selbstheit, der Egoismus in Gott. Wäre diese Kraft allein, so wäre nur Gott als einzelnes, abgeschnittenes, besonderes Wesen, es gäbe keine Creatur. Das andere Princip in Gott, welches dem ersten von Ewigkeit entgegensteht, ist die Liebe, durch welche Gott das Wesen aller Wesen ist. Die blosse Liebe für sich selbst könnte nicht sein, würde als unendlich mittheilsam verfliessen, wenn nicht eine contraktive Urkraft in ihr wäre. Ist eine Liebe in Gott, so auch ein Zorn, und dieser Zorn (Eigenkraft) in Gott, ist, was der Liebe Halt, Grund und Bestand gibt. Die Liebe ist das Ideale, die Selbstheit (Egoismus) das Reale in Gott.

Die Liebe ist Gott selbst, der eigentliche Gott, der Gott,

der durch die andere Kraft ist. Der göttliche Egoismus dagegen ist die Kraft, die nicht selber ist, sondern wodurch nur die Liebe, d. h. der wahre Gott ist. Die wahre Realität Gottes besteht eben in der Thätigkeit und der Wechselwirkung dieser beiden Principien. Der erste Schritt dazu (aus der anfänglichen Gleichgültigkeit) ist, dass Gott sein wahres und eigentliches Selbst von dem uneigentlichen scheidet. In dieser Scheidung erhöht er das eine Princip über das andere und ordnet dieses andere jenem unter. Die Unterordnung des göttlichen Egoismus unter die göttliche Liebe ist der Anfang der Creation.

Die fortgehende Schöpfung besteht darin, dass das in der Natur schlummernde Göttliche geweckt und evolvirt wird, und endigt damit, dass nach allen Katastrophen der Weltentwickelung und Weltgeschichte zuletzt die ganz vollkommene Verwirklichung — also völlige Menschwerdung Gottes, wo das Unendliche ganz endlich geworden ohne Nachtheil seiner Unendlichkeit, erreicht wird. »Dann ist Gott wirklich Alles in Allem, der Pantheismus wahr.«

Im Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Fr. H. Jacobi etc., vom Jahre 1812, erklärt Schelling seine Identitätsphilosophie in einem gewissen Sinne für Theismus, für den höheren, ächten und wahren Theismus, ohne darum, wie man überzeugt sein darf, verneinen zu wollen, dass sie in gewissem Sinne wohl auch Pantheismus genannt werden könne [1]). Die Art, wie Schelling in dieser Schrift die Beschuldigungen Jacobi's zu widerlegen versucht, kümmert uns hier nicht. Wir sehen bloss darauf, wie die Gotteslehre Schelling's sich in ihr darlegt.

Was er über diese hier vorträgt, wird von ihm in folgender bemerkenswerthen Weise eingeleitet:

»Der Erste, dem auf dem Wege reiner Vernunftforschung als die alles versöhnende Lösung des grossen Räthsels der Gedanke in die Seele sprang, dass ein persönliches Wesen Urheber und Lenker sein möge, war davon unstreitig wie von einem Wunder gerührt und in das höchste Erstaunen versetzt. Es war nicht nur

1) Schelling bestätigt die Richtigkeit dieser Auffassung des Sinnes seiner Lehre auf das bestimmteste in den Worten des Denkmals (im dritten Abschnitt: eine alleg. Vision): »Vom Pantheismus z. B. kannten Sie (Jacobi) offenbar nur jene weibische, weibliche Art, die auf einer blossen gegenseitigen Hinneigung der Dinge zu einander beruht; zu dem eigentlich schrecklichen (nämlich für Jacobi), dem, in welchem ein Subjekt ist, haben sich Ihre zahmen Begriffe nicht erschwungen.« Schelling's s. Werke VIII, 124.

ein kühner, es war schlechthin der kühnste aller Gedanken. Wie durch diesen erst alles menschlich wurde, so hatte der erste Finder (wenn es je einen solchen gab) von jenem persönlichen Wesen sicher eine ganz menschliche Vorstellung.... Aber gerade Er, der zu diesem Gedanken durch wissenschaftliche Forschung geleitet war, musste auch gleich am bestimmtesten erkennen, dass die vollkommen begründete Einsicht von der Existenz dieses Wesens nur die letzte Frucht der durchgebildetsten, umfassendsten Wissenschaft sein könne. So steht es im Grunde bis diesen Tag. Noch ist die Wirklichkeit eines solchen Wesens und sein Verhältniss zu der Welt Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung. Vor dem wahren Theismus, wenn er nur in seiner ganzen Vollkommenheit erschiene, müsste selbst der entschiedenste wissenschaftliche Atheist niederfallen und anbeten.

Das Dasein eines lebendigen Gottes ist eben darum erweislich, weil dieses lebendige Dasein aus einem nothwendigen Grunde, dessen wir uns nothwendig bewusst werden, und der insofern vor und unter dem lebendigen Dasein ist, sich selbst entwickelt, also auch aus ihm zu entwickeln ist.

Dieser Grund ist aber wieder Gott selber, nur nicht als bewusster, intelligenter. Gott muss nämlich etwas vor sich haben, sich selber, so gewiss er causa sui ist. Ipse se ipso prior sit necesse est, wenn es nicht ein leeres Wort ist, Gott sei absolut. Es liegt nichts Widersinniges darin, dass das Vollkommenere und Vollkommene aus seinem eigenen Unvollkommeneren sich erhebe.

Freilich muss das Allervollkommenste — dasjenige, welches die Vollkommenheit aller Dinge in sich hat — nothwendig vor allen Dingen sein. Aber es war nicht als das Allervollkommenste zuerst, weil es, im wirklichen Besitz der allerhöchsten Vollkommenheit keinen Grund zur Schöpfung und Hervorbringung so vieler Dinge gehabt haben würde, durch die es, unfähig eine höhere Stufe von Vollkommenheit zu erlangen, nur weniger vollkommen werden konnte. Darum ist aber doch dasjenige, welches zuerst war, eben das, welches das Allervollkommenste ist. Wenn des eigentlichen (höchsten) Wesens Art in Liebe und Güte besteht, so kann die von ihm unzertrennliche, von ihm vorausgesetzte Natur des Wesens nicht auch in Güte und Weisheit bestehen, weil sonst kein Unterschied wäre, sondern sie muss blosse Stärke sein. Die Annahme, dass etwas in Gott sei, das bloss Kraft und Stärke sei, kann nicht befremden, wenn man nur nicht behauptet, dass er allein dieses und sonst nichts Anderes sei. Wie sollte Gott mitsammt seiner Weisheit und Güte, ohne Stärke bestehen, da

Stärke eben das Bestehen und hinwieder alles Bestehen Stärke ist! Wo keine Stärke ist, da ist auch kein Charakter, keine Individualität, keine wahre Persönlichkeit.

Wenn aber einmal eine Stärke, also etwas, das blosse Natur ist, in dem höchsten Wesen zugegeben werden muss, so kann nicht wohl Güte und Weisheit zuerst gewesen und dann die Stärke darüber gekommen sein und vielmehr ist anzunehmen, dass umgekehrt die Stärke zuerst gewesen, welche dann durch Weisheit und Güte gemildert worden.

Dann aber muss zugegeben werden, es sei das von Anbeginn Gewesene die Natur des Wesens selber gewesen, das sich zum actu Vollkommensten aus sich selbst evolvirt habe. Auch das sittliche Wesen, eben um ein solches zu sein, und um sich als solches zu unterscheiden, muss einen Anfang seiner selbst in sich selbst haben, der nicht sittlich ist. Aber der Anfang seiner selbst, den ein sittliches Wesen in sich hat, ist doch schon potentia oder implicite sittlich und kein absolut Entgegengesetztes von Freiheit oder Sittlichkeit. Eine Intelligenz kann nicht so blank bloss auf sich selber, als Intelligenz, beruhen, als blosse Intelligenz sein, da doch das Denken der gerade Gegensatz des Seins, und gleichsam das Dünne und Leere ist, wie dieses das Dicke und Volle. Was aber der Anfang einer Intelligenz (in ihr selber) ist, kann nicht wieder intelligent sein, indem sonst keine Unterscheidung wäre, es kann aber auch nicht schlechthin nichtintelligent sein, eben weil es die Möglichkeit einer Intelligenz ist. Also wird es ein Mittleres sein, d. i. es wird mit Weisheit wirken, aber gleichsam mit einer eingeborenen, instinktartigen, blinden, noch nicht bewussten Weisheit.

Der wahre Theismus kann nicht anders als selbst göttlich sein, und kann daher nichts ausschliessen, nichts unterdrücken. Der Naturalismus, wenn er auch in Ansehung der Dignität dem Theismus nicht gleich steht, ist doch, was die Realität betrifft, ihm völlig äquipollent, d. h. er hat ganz gleiche Ansprüche befriedigt zu werden. Ein theistisches System, das die Erklärung der Natur ausschliesst, verdient gar diesen Namen nicht, weil ohne bestimmten Begriff vom Verhältniss Gottes zu der Natur der Begriff Gottes selber ungewiss bleibt. Der Naturalismus kann den Theismus nur insofern anerkennen, als er zugleich mit ihm befriedigt wird, ja er hat noch frühere Ansprüche an das ächt philosophische System als der Theismus. Wer die gleiche Unvertilglichkeit beider Systeme sich klar genug vorstellt, der muss unmittelbar erkennen, dass sie auf irgend eine Weise versöhnt

werden müssen. Ihre gänzliche Abscheidung von einander in einer früheren Bildungsepoche hatte bewirkt, dass ein unnatürlicher Gott und eine gottlose Natur gesetzt werden mussten. Allein nur zusammen bringen sie ein Lebendiges hervor. Die Frage kann nur die sein, wie, auf welche Art sie in Verbindung zu setzen seien? Vom Theismus zum Naturalismus geht aber keiu Weg. Daher musste umgekehrt Naturalismus, d. i. die Lehre, dass eine Natur in Gott sei, zur Unterlage, zum Entwickelungsgrund (nicht zum Höheren) des Theismus gemacht werden.

So lange der Gott des modernen Theismus das einfache, rein wesentlich sein sollende, in der That aber wesenlose Wesen bleibt, das er in allen neuern Systemen ist, so lange nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit erkannt, und der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine einschränkende, verneinende entgegengesetzt wird; so lange wird die Leugnung eines persönlichen Gottes — wissenschaftliche Aufrichtigkeit sein. Es ist unmöglich, ein Wesen mit Bewusstsein zu denken, das durch keine verneinende Kraft in ihm selber in die Enge gebracht worden ist. Alles Bewusstsein ist Concentration, ist Sammlung, ist Zusammennehmen, Zusammenfassen seiner selbst. Diese verneinende, auf es selbst zurückgehende Kraft eines Wesens ist die wahre Kraft der Persönlichkeit in ihm, die Kraft der Selbstheit, der Egoität.

In der Antwort auf Eschenmayer's Schreiben an Schelling über dessen Abhandlung über die Freiheit, vom Jahre 1813 (in der allg. Zeitschrift von Deutschen für Deutsche), wird von Schelling die Natur in Gott als das einzige Werkzeug der Offenbarung und Aktualisirung des eigentlichen Subjekts oder Seienden gefasst. Das irrationale, für sich verstandlose Princip in Gott gilt ihm hier für den Grund, d. i. die Grundlage, Bedingung, Medium der Offenbarung seines nur in sich seienden Subjekts oder Bedingung seiner äusserlich wirkenden Existenz. Die Finsterniss, erklärt hier Schelling, ist nicht darum nothwendig, damit überhaupt ein Wesen sei, wie das Licht ist; das Verstandlose ebenso muss nicht darum sein, damit es einen Verstand gebe. Das Licht, und was ihm analog ist, der Verstand, ist eine, von der Finsterniss ganz unabhängige, ja eine höhere Potenz als diese, oder das Licht ist eben das seinem Begriff nach (in sich) Seiende, was dazu keiner andern Potenz bedarf. Aber eben darum, weil es das in sich Seiende ist, bedarf es, um als dieses in sich Seiende zu sein, d. h. um sich als dieses zu erweisen, thätig zu offenbaren, des gegenwirkenden Princips der Finsterniss, welche also Grund (Grundlage, Unterlage, Bedingung) seiner Aktualisirung ist, und

als Bedingung ihm als Wirklichem, in Wirkung Gesetzten nothwendig — nicht dem Begriff, wohl aber der Zeit nach — vorangehen muss. Im Gegentheil ist nun die Finsterniss, als das absolut Entgegengesetzte des Lichtes, nothwendig das von sich selber (in sich) nicht Seiende, d. h. sie hat kein wahres Sein in sich selber und ist ursprünglich nur ein Sein ausser sich; denn sie ist nicht um ihrer selbst, sondern nur um eines Andern, nämlich um des Lichtes willen, nur als Bedinguug oder Werkzeug von dessen Offenbarung. Und so wie die Finsterniss Bedingung oder Grund des äusserlich-Seins oder Existirens des Lichtes ist, so ist hinwieder das Licht Ursache eines in sich Seins der Finsterniss — sie ist schöpferisches Princip, das aus dem Nichtseienden etwas Seiendes (die Creatur) hervorruft. — Nur in Bezug auf diese geht aus dem Nichtseienden das Seiende, der Verstand aus dem Verstandlosen, das Licht aus der Finsterniss hervor. Der Verstand geht also aus dem ersterbenden Verstandlosen, das Licht aus der überwundenen Finsterniss hervor.

In dem aus dem handschriftlichen Nachlass in der Gesammtausgabe der Werke Schelling's veröffentlichten Bruchstück: Die Weltalter, wahrscheinlich aus dem Jahre 1814 oder 1815, begegnen wir sehr bemerkenswerthen Darlegungen.

»Das Lebendige der höchsten Wissenschaft kann nur das Urlebendige sein, das Wesen, dem kein anderes vorausgeht, also das älteste der Wesen. Dieses Urlebendige, da nichts vor oder ausser ihm ist, von dem es bestimmt werden möchte, kann sich, insofern es sich entwickelt, nur frei, aus eigenem Trieb und Wollen, rein aus sich selber, aber eben darum nicht gesetzlos, sondern nur gesetzmässig entwickeln. Es ist keine Willkür in ihm; es ist eine Natur im vollkommensten Verstande des Worts.

Aber der Begriff Gottes ist von grossem, ja vom allergrössesten Umfang. Es ist in Gott Nothwendigkeit und Freiheit. Jene wird schon dadurch, dass ihm ein nothwendiges Dasein zugeschrieben wird, anerkannt. Die Nothwendigkeit ist insofern, natürlich zu reden, vor der Freiheit, weil ein Wesen erst da sein muss, damit es frei wirken könne. Die Nothwendigkeit liegt der Freiheit zu Grunde und ist in Gott selbst das Erste und Aelteste, soweit eine solche Unterscheidung in Gott stattfinden kann. Ob nun gleich der Gott, welcher der nothwendige, derselbe ist, welcher der freie ist, so sind beide doch nicht einerlei. Es ist etwas ganz Anderes, was ein Wesen von Natur, und was es durch Freiheit ist. Wäre es Alles schon von Nothwendigkeit, so wäre es nichts durch Freiheit. Und doch ist Gott das freiwilligste Wesen. Jeder-

mann erkennt, dass Gott Wesen ausser ihm nicht vermöge einer blinden Nothwendigkeit seiner Natur, sondern mit höchster Freiwilligkeit erschaffen hat. Ja, genauer zu reden, vermöge der blossen Nothwendigkeit Gottes, da sie nur auf sein Dasein als das Seine geht, wäre keine Creatur. Also durch die Freiheit überwindet Gott die Nothwendigkeit seiner Natur in der Schöpfung, und es ist die Freiheit, die über die Nothwendigkeit, nicht die Nothwendigkeit, die über die Freiheit kommt.

Das Nothwendige von Gott nennen wir die Natur Gottes. Aber auch diese Natur Gottes ist lebendig, ja die höchste Lebendigkeit.

Alle stimmen überein, dass die Gottheit ein Wesen aller Wesen, die reinste Liebe, unendliche Mittheilsamkeit und Ausfliesslichkeit sei. Doch wollen sie zugleich, dass sie als solche existire. Aber von sich selbst gelangt die Liebe nicht zum Sein. Sein ist Seinheit, Eigenheit; ist Absonderung; die Liebe aber ist das Nichts der Eigenheit, sie sucht nicht das Ihre und kann darum auch von sich selbst nicht seiend sein.

Ebenso ein Wesen aller Wesen ist für sich selbst haltlos und von nichts getragen; es ist an sich selbst der Gegensatz der Persönlichkeit, also muss ihm erst eine andere auf Persönlichkeit gehende Kraft Grund machen. Eine ebenso ewige Kraft der Selbstheit, der Egoität wird erfordert, dass das Wesen, welches die Liebe ist, als ein eignes bestehe und für sich sei.

Also sind schon im Nothwendigen Gottes zwei Principien; das ausquellende, ausbreitsame, sich gebende Wesen, und eine ebenso ewige Kraft der Selbstheit, des Zurückgehens auf sich selbst, des in sich Seins. Beide, jenes Wesen und diese Kraft, ist Gott ohne sein Zuthun schon von sich.

Es ist nicht genug den Gegensatz einzusehen, es muss auch die gleiche Wesentlichkeit und Ursprünglichkeit der Entgegengesetzten erkannt werden. Die Kraft, durch welche das Wesen sich verschliesst, versagt, ist in ihrer Art so wirklich als das entgegengesetzte Princip; jedes hat seine eigene Wurzel, und keines ist von dem andern abzuleiten. Denn wäre diess, so hörte unmittelbar der Gegensatz wieder auf; aber es ist an sich unmöglich, dass das gerad' Entgegengesetzte vom gerad' Entgegengesetzten abstamme.

Die meisten würden nichts natürlicher finden, als wenn in der Welt alles aus lauter Sanftmuth und Güte bestünde. Ein Hemmendes, Widerstrebendes drängt sich überall auf: diess Nein, das sich dem Ja, diess Verfinsternde, das sich dem Licht entge-

genstellt: diess Andere, das nicht sein sollte und doch ist, ja sein muss.

Doch auch den Gegensatz erkennen ist nicht genug, wenn nicht zugleich die Einheit des Wesens erkannt wird, oder dass es in der That ein und dasselbe ist, das die Bejahung und die Verneinung ist, das Ausbreitende und Anhaltende. Dass das Ideale als solches das Reale sei, und umgekehrt, Ja Nein und Nein Ja, ist zwar unmöglich, wohl aber ist möglich, dass ein und dasselbe-X sowohl Ja als Nein, Liebe und Zorn, Milde und Strenge sei.

Gott ist der Nothwendigkeit seiner Natur nach ein ewiges Nein, das höchste in sich Sein, eine ewige Zurückziehung seines Wesens in sich selbst, in der keine Creatur zu leben vermöchte; derselbe ist aber mit gleicher Nothwendigkeit seiner Natur, obwohl nicht als derselbe, sondern einem völlig andern und von dem ersten verschiedenen Princip nach das ewige Ja, ein ewiges Ausbreiten, Geben und Mittheilen seines Wesens. Jedes von diesen Principien ist ganz gleicherweise das Wesen, d. h. jedes hat gleichen Anspruch, Gott oder das Seiende zu sein. Doch schliessen sie sich gegenseitig aus; ist das eine das Seiende, so kann das Entgegengesetzte nur das nicht Seiende sein. Aber ebenso ewig ist Gott das Dritte oder die Einheit des Ja und des Nein.

Die göttliche Natur leidet es nicht, dass er bloss ewiges Nein ist, ewige Versagung seiner selbst; es ist eben so gut seine Natur, dass er ein Wesen aller Wesen sei, das unendliche sich Gebende und Mittheilende.

Indem er also sein Wesen verbirgt, in dem tritt kraft der ewigen Nothwendigkeit seiner Natur jener (nicht etwa aufzuhebenden, sondern bleibenden, obwohl jetzt ins Negative zurücktretenden) Verneinung das ewig Bejahende seines Wesens entgegen, das nun im Gegentheil die verneinende Kraft in sich zurückdrängt und eben damit zum selbständigen Wesen sich steigert. Nichts vermag sich als Seiendes aufzugeben, als nur gegen ein Höheres.

Vermöge der blossen Nothwendigkeit seiner Natur kommt es weder in Gott selbst noch ausser ihm zum wirklichen Dasein. Darum müssen wir ausser und über jenem Nothwendigen von Gott, das in den drei Potenzen die ewige Natur ausmacht, ein anderes erkennen, das die ewige Freiheit, das lautere Wollen ist. Wir müssen erkennen, dass in dem wirklichen lebendigen Gott eine Einheit sei von Nothwendigkeit und Freiheit.

Jeder Sache ist nur wohl, indem sie an ihrem Orte ist. Das Untere, wenn es das Obere frei lässt, wird auch von ihm frei, und nimmt so die ihm eigne und gebührende Selbständigkeit an.

Hinwieder kann sich das Höhere nur frei entfalten, indem es sich über das Geringere erhebt und den ihm zukommenden Ort einnimmt. Die Scheidung beruht zunächst darauf, dass das Verhältniss jener unverbrüchlichen, aber unaussprechlichen Einheit, da ein jedes das Seiende, d. h. dasselbe also gleichsam an Einem Ort und in Einem Punkt sein sollte, in das der Totalität verwandelt, also jenes blind nothwendige Wesen, welches das Eins zu sein trachtete und es doch nicht sein konnte, zum All herabgesetzt wird. Also wird in jener, nicht ein für allemal geschehenen, sondern ewig und immer und nach jeden Augenblick geschehenden Unterwerfung und Scheidung jenes dunkle undurchdringliche und unaussprechliche Wesen zum All.

Das Höchste der ewigen Natur, was in ihr selbst frei und Geist-ähnlich ist, wird zum unmittelbaren Subjekt der lauteren Gottheit erhoben; die beiden andern Potenzen aber, die gleich uranfänglich nur Bedingung und gleichsam der Weg zu diesem Höchsten, und insofern ein von diesem Verschiedenes waren, setzen sich durch ihr Ersinken selbst, und indem das Höhere aufsteigt, in ihrer Freiheit und Unabhängigkeit fest, als Grundlage und gleichsam ersten Stoff alles von dem göttlichen Subjekt Verschiedenen, als die Bleib- und Wohnstätte der Creatur von Ewigkeit, als das, was ewig zwischen Gott und den erschaffenen Wesen in der Mitte ist; andererseits aber als das Aeussere, das erste Sichtbare von Gott, als jene Glorie und Herrlichkeit, mit der sich zunächst das göttliche Subjekt, mittelbar aber die unsichtbare Gottheit selbst gegen die Creatur umkleidet.

Diess ist das Erbtheil der Creatur von Ewigkeit, dass sie, die in dem lauteren Feuer des Geistes nicht leben könnte, eine gegen dieses leidende Unterlage hat, die jedoch nach innen voll Kraft und Leben ist. Ein solcher erster, von Gott in gewissem Betracht unabhängiger Urstoff ist nothwendig zu denken, wenn nicht die Creatur aus dem Wesen der freien lauteren Gottheit ausgeschlossen oder erschaffen sein soll, eine schon an sich, jedoch auch darum unzulässige Meinung, weil sie alle Freiheit der Creatur gegen Gott aufhebt. Nur muss dieser Urstoff nicht als ein von Ewigkeit gewesener, sondern als ein in der ewigen Bewegung durch Unterwerfung oder Herabsetzung dazu gewordener begriffen werden. Die Natur ist ein Abgrund von Vergangenheit, aber das ist das Aelteste in ihr, was auch jetzt das Tiefste, das bleibt, wenn auch alles Zufällige und Gewordene hinweggenommen wird.

Ihrem Grunde nach ist die Natur aus dem Blinden, Finstern und Unaussprechlichen Gottes. Sie ist das Erste, der Anfang in

dem Nothwendigen Gottes. Die anziehende Kraft, die Mutter und das Behältniss aller sichtbaren Dinge, ist die ewige Kraft und Stärke selber, die herausgesetzt ersehen wird an den Werken der Schöpfung. Die Natur ist nicht Gott; denn sie gehört nur zum Nothwendigen Gottes, da streng genommen Gott nur nach seiner Freiheit Gott heisst; und auch von diesem Nothwendigen ist sie nur ein Theil, eine Potenz; Gott aber kann nur das Ganze genannt werden, und auch dieses nicht, nachdem es aus dem Eins All geworden und aus der Gottheit sich gleichsam begeben.

Jenes Princip, das gleichsam der Natur Heiland und Befreier ist, muss ausser und über dieser Natur sein und sich schon darum zu ihr wie Geistiges zu Leiblichem verhalten.

Indem das Leben in sich jenes organische Verhältniss angenommen und des Bezugs zu dem Höchsten fähig geworden, indem ersinkt es und wird der lauteren Gottheit wirklich zum Sein. Diese aber, die an oder in sich selbst weder seiende noch nicht seiende ist, wird eben darum seiend gegen das ihr untergeordnete und mit ihr in Bezug stehende Leben. Jetzt ruht sie auf der ewigen Natur und hält ober ihr. Nun erkennt die Gottheit in ihr die eigene ewige Natur, und ist von nun an, obwohl frei gegen sie und weder an sie gebunden noch mit ihr verwachsen, dennoch von ihr unzertrennlich. — Wenn man den Einwurf erhebt, also gehe jener Zustand des Widerspruchs dem seienden Gott voran, also sei Gott nicht von aller Ewigkeit seiend, wie er doch sein müsse, so ist zu entgegnen: Gott kann allerdings nie seiend werden, er ist von Ewigkeit seiend. Aber hier folgt nur, dass jene Scheidung ebenfalls von Ewigkeit geschehen ist; von Ewigkeit das Nothwendige der Freiheit unterthan ist. Durch die seiende Gottheit, durch jenes übernatürliche Wesen der Freiheit ist der Urzustand des Widerspruchs, jenes wilde Feuer, jenes Leben der Sucht und Begierde, als Vergangenheit gesetzt, aber, weil die Gottheit, von Ewigkeit seiend, niemals seiend werden kann, als eine ewige Vergangenheit, als eine Vergangenheit, die nicht dazu geworden, die gleich uranfänglich und von aller Ewigkeit her Vergangenheit war.

Die Frage aller Zeiten war, wie die lautere, an sich weder seiende noch nicht seiende Gottheit seiend sein könne; die andere, wie die an sich unoffenbare, in sich verschlungene Gottheit offenbar, äusserlich werden könne, ist im Grunde nur ein anderer Ausdruck derselben Frage.

Auf keinen Fall durfte die Antwort auf diese Frage von der Art sein, dass Gott im seiend-Sein aufhörte, der an sich über-

seiende zu sein. In Gott ist kein Wechsel und Wandel; Gott kann nicht aus dem Verborgenen dermassen ein offenbarer werden, dass er aufhörte, der verborgene zu sein; nicht aus dem überseienden dermassen ein seiender, dass er aufhörte, der an sich überseiende zu sein.

Unstatthaft an sich selbst sind daher schon alle Versuche, welche jene Frage durch irgend eine Art von Bewegung in Gott selbst, wär' es auch eine ewige, beantworten wollen. Es gibt nur eine Auflösung jener Frage. Da Gott an sich selbst weder seiend noch nicht seiend ist, auch nicht durch eine Bewegung in ihm selber seiend werden kann, sondern immer, auch nur wirklich existirend, an sich selbst das Ueberseiende bleiben muss: so kann er überall nicht in sich, sondern nur beziehungsweise gegen ein Anderes seiend sein oder (ewiger Weise) werden; und auch dieses nur, sofern ihm dieses das Sein, oder ein solches ist, das zu ihm nur im Verhältniss des Seins stehen kann. Woher nun jenes Andere? Daher, dass Gott selbst und wesentlich ein ruhender Wille (die lautere Freiheit) ist, und dass, wenn dieser ist, nothwendig und unmittelbar auch das Andere sein muss. Da Gott nicht durch seinen besonderen Willen, sondern durch sein blosses Wesen Ursache des Anderen ist, so ist diess Andere etwas, das zwar nicht sein Wesen ist, aber doch etwas, das zu seinem Wesen und zwar natürlicher und untrennlicher Weise gehört. Es folgt also, wenn die reine Gottheit = A, jenes Andere = B ist, dass der vollständige Begriff der seienden, lebendigen Gottheit nicht bloss A, sondern A + B ist.

Wir kennen Gott gar nicht anders als in jenem Bezug auf eine ewige ihm untergeordnete Natur; diese Synthese ist unser erstes, unser ältestes Denken. Wir wissen von keinem als einem lebendigen Gott, jener Zusammenhang seines höchsten geistigen Lebens mit einem natürlichen ist das Urgeheimniss seiner Individualität, das Wunder des unauflöslichen Lebens.

Wenn wir aber den Gedanken jener Synthese wissenschaftlich erzeugen wollen, so müssen wir von dem ausgehen, was Gott in dieser Synthese selbst als seine ewige Vergangenheit setzt, und was in ihm auch unter keiner andern Form als der der Vergangenheit gesetzt sein kann.

Es gibt keinen von aller Beimischung der Zeitbegriffe völlig reinen Begriff der Ewigkeit. Wenn sich keine Gegenwart denken lässt, die nicht auf einer Vergangenheit ruht, so auch keine Gegenwart, der nicht eine ewige Vergangenheit zu Grunde liegt. Die wahre Ewigkeit ist nicht die, welche alle Zeit ausschliesst,

sondern welche die Zeit (die ewige Zeit) selbst sich unterworfen enthält. Wirkliche Ewigkeit ist Ueberwindung der Zeit. Kein Leben ist ohne gleichzeitiges Sterben. Im Akt selbst, wodurch ein seiend-Sein (Existenz) gesetzt wird, muss eines ersterben, damit das andere lebe. Denn das Seiende kann sich als solches nur über einem nicht Seienden erheben. Jede Art von Leben ist eine Folge und Verkettung von Zuständen, da jeder vorhergehende Grund Mutter, gebärende Potenz des folgenden ist. Auch im göttlichen Leben, wie in allem Andern, ist Bewegung, Fortschreitung. Aber im göttlichen Leben ist jene Folge und Verkettung unauflöslich. Gott ist in einer beständigen Erhebung; die Wege des Herrn sind gerecht, d. h. gerad' vor sich, alles Rückgängige ist gegen seine Natur. Darum kann er jenes in einem beständigen Cirkel umlaufende Leben nur als eine ewige Vergangenheit in sich haben. Gott heisst der allein Unverderbliche, weil sein Leben das allein unauflösliche ist. Jene Folge in Gott ist eine wirkliche, darum doch keine in der Zeit vergangene. In einem und demselben Akt (dem Akt der grossen Entscheidung) wird 1 (die erste Potenz) als das Vorhergegangene von 2, 2 als das Vorhergegangene von 3, und so wieder das Ganze (1, 2, 3) als das Vorhergegangene von 4 gesetzt, d. h. es wird in der Ewigkeit selbst eine Folge, eine Zeit inbegriffen; sie ist keine leere (abstrakte) Ewigkeit, sofern sie selbst die Zeit in sich überwunden enthält. Das, was das All ist, ist vor dem Eins, die Nothwendigkeit vor der Freiheit, die Natur vor dem, was ausser und über aller Natur ist, und doch ist hier keine Zeit, weil Alles in dem nämlichen untheilbaren Akt begriffen ist. Kein Leben ist ohne Ueberwindung des Todes, und wie jedes Dasein als Gegenwart auf einer Vergangenheit beruht, so insbesondere jenes Dasein, das eigentlich in Selbstgegenwärtigkeit besteht, das seiner selbst bewusste Dasein.

Ein ewiges Bewusstsein lässt sich nicht denken, oder es wäre der Bewusstlosigkeit gleich. Zwar jenes höchste Sein, das hier auch das Wesen selber ist, muss an sich auch das lauterste Wissen sein, weil Seiendes und Sein (Subjekt und Objekt) in ihm ganz eins sind. Aber das, was das lautere Wissen, ist darum von sich selbst noch nicht das Wissende. Nur gegen ein Anderes, das ihm das Sein ist, kann das höchste Sein sich als das Seiende, jenes lautere Wissen sich als das Wissende verhalten und so in Actus erhöht werden.

Es gibt kein Bewusstwerden (wie eben darum auch kein Bewusstsein) ohne ein Vergangenes zu setzen. Es gibt kein Be-

wusstsein ohne etwas, das zugleich ausgeschlossen und angezogen wird. Das, welches sich bewusst ist, schliesst dasjenige aus, dessen es sich bewusst ist, als nicht sich selbst, und es muss doch auch wieder anziehen, eben als das, dessen es sich bewusst ist, als doch sich selbst, nur in anderer Gestalt. Dieses im Bewusstsein zugleich Ausgeschlossene und Angezogene kann nur das Bewusstlose sein. Darum hat alles Bewusstsein das Bewusstlose zum Grund, und eben im Bewusstwerden selbst wird es von dem, das sich bewusst wird, als Vergangenheit gesetzt. Nun ist freilich nicht zu denken, dass Gott eine Zeitlang bewusstlos gewesen, dann bewusst geworden sei; wohl denkbar ist aber, dass in demselbigen untheilbaren Akt des Bewusstwerdens zumal das Bewusstlose und das Bewusste von Gott gefasst worden, dieses als das Gegenwärtige, jenes aber mit der Bestimmung des ewig Vergangenen.

Das Bewusstsein besteht nur im Akt des Bewusstwerdens, und so lässt sich auch in Gott nicht ein ewiges Bewusstsein, nur ein ewiges Bewusst-werden denken. Und so ist denn auch jener Rapport, in den die ewige Freiheit mit der Natur tritt, nichts als das ewige Zu-sich-selber-Kommen des Höchsten. Die lautere Gottheit, indem sie der Natur sich verbündet, kommt nicht zu einem Fremden, sie kommt in ihr Eigenes und erkennt sie als ihre eigene ewige Natur. So erkennet auch das in sich ewig Beginnende in jenem lauteren Geist nicht einen anderen und von ihm verschiedenen Gott, sondern nur sein eigenes höchstes Selbst.

Was sich geben soll, muss zuvor sich selbst haben, was sich aussprechen will, erst an sich selber kommen, was Anderen offenbar werden, früher sich selbst offenbar sein. Aber Alles, das an sich kommen soll, muss sich suchen, es muss also etwas in ihm sein, das sucht und das gesucht wird. Jenes kann aber nicht eins sein mit diesem, und beide müssen der Wurzel nach immer von einander unabhängig bleiben, dass ewig etwas sei, das gesucht werde und etwas, das suche und finde, und eine ewige Freude des Findens und des Gefundenwerdens. Nur so lässt sich ein Bewusstsein denken, das ewig lebendig ist. Dieses Bewusstsein, das auf dem Durchbrechen und Ueberwinden eines Entgegengesetzten beruht, ist nicht ein stillstehendes, todtes, sondern ein lebendiges, immer neu entstehendes.

Wie der ewige Geist, frei und an nichts gebunden, über der Natur hält, so ist auch diese nicht gezwungen, sondern freiwillig ihm unterthan. Der Anblick und die Gegenwart jener wesentlichen Lauterkeit hat auf die Natur keine andere Wirkung als die, sie in Freiheit zu setzen, so dass sie der Scheidung nachgeben, oder sich

ihr widersetzen und dem Leben der Sucht und Begierde aufs Neue anheimfallen kann. Die Natur bewährt sich aber durch diese Freiwilligkeit der Unterwerfung als göttliche Natur, als die schon an sich göttlich war, ausser jenem Bezug zu der lautern Gottheit. Sie selbst, erst in Freiheit gesetzt, überwindet sich selbst durch die Kraft des Höchsten, und setzt ihr eigenes Leben, sofern es ein eigenes, von Gott verschiedenes ist, als Vergangenheit. Nichts ruht auf blosser Nothwendigkeit und die höchste Freiwilligkeit beurkundet schon in den ersten Anfängen des Lebens die unumschränkte Freiheit Gottes.

Gleich uranfänglich hat sich also die Natur unterworfen, nicht vermöge ihres eigenen oder natürlichen Willens, sondern genöthigt durch die Noth, wohl aber um desswillen, der sie unterworfen, und auf Hoffnung, dass auch sie dadurch frei werden und von der Knechtschaft (blinden Nothwendigkeit) jenes ewig vergänglichen, sich selbst verzehrenden Wesens in eine unvergängliche Herrlichkeit erhoben werden soll.

Aber eben darum, weil sie nur freiwillig unterthan ist, behält sie noch immer die Möglichkeit in sich, wieder von jener Ordnung abzuweichen und in ein eignes von Gott abgewendetes Leben zurückzugehen. Sie hat in der Unterwerfung nicht auf das Sein überhaupt, nur auf das eigne von Gott unabhängige Leben Verzicht gethan, und auch dieses nicht der Wurzel oder der Möglichkeit, sondern nur der Wirklichkeit nach aufgegeben. Also begehrt sie auch in dieser Unterwerfung einen eignen Selbstbewegungsgrund, einen Quell der Freiheit, der nur nicht zur Wirkung (zum Aktus) kommt, sondern immer in der blossen Möglichkeit (Potentialität) stehen bleibt. Wäre auch die Gottheit nicht neidlos, so könnte sie doch die Kräfte dieses Lebens schon darum nicht aufheben, weil sie damit ihre eigene Lebendigkeit, den Grund ihres seiend-Seins aufheben müsste.

Da jene Verbindung, durch welche Gott allein lebendiger Gott ist, selbst keine todte, sondern eine ewig bewegliche ist, so müssen wir sogar jenes der Gottheit jetzt unterthane Leben in der beständigen Bereitschaft denken als eignes hervorzutreten, damit keine blinde Unterwerfung, sondern eine ewige Wonne sei, eine Milderung des Suchens (der Sucht), eine ewige Freude des Findens und Gefundenwerdens, des Ueberwindens und Ueberwundenwerdens.

In Gott wäre kein Leben und keine Freude des Lebens, wären nicht die jetzt untergeordneten Kräfte in der beständigen Möglichkeit, den Widerspruch gegen die Einheit anzufachen, aber auch

unablässig wieder beruhigt und versöhnt durch das Gefühl der wohlthuenden Einheit, von der sie niedergehalten werden.

Jenes anfängliche Leben der blinden Nothwendigkeit konnte kein seiendes heissen, weil es niemals eigentlich zum Bestand, zum Sein gelangte, sondern nur im Streben und der Begierde nach Sein stehen blieb. Jetzt ist ihm diese Begierde gestillt, inwiefern es in jener Unterordnung nun wirklich zum ruhenden Sein gelangt ist; aber sie ist ihm nur gestillt, inwiefern es sich unterworfen, d. h. inwiefern es sich als ein Seiendes niederer Ordnung, als ein beziehungsweise nicht Seiendes erkannt hat.

Wir müssen behaupten, dass eben dieses jetzt nicht Seiende aus diesem Zustand der Potentialität heraustreten und sich wieder zum Seienden zu erheben trachten könne. Hierdurch entsteht ein gesteigerter Begriff des nicht Seienden, den wir in Natur und Leben oft genug anzuerkennen genöthigt sind, und der uns handgreiflich überführt, dass es wohl etwas Mittleres gebe zwischen dem, das ist, und zwischen dem Nichts; nämlich das, was nicht ist, auch nicht sein soll, aber doch zu sein trachtet. Es ist nicht, weil es nur zu sein trachtet, und es ist nicht nichts, weil es doch auf eine gewisse Art sein muss, um zu begehren.

Die Krankheit ist kein eigentliches, wahrhaft lebendiges Leben und doch ist sie ein Leben, nur ein falsches, nicht ein seiendes, aber das sich aus dem Nicht-Sein zum Sein erheben will. Der Irrthum ist keine wahre, d. h. wirkliche Erkenntniss, und doch nicht Nichts; oder zwar ein Nichts, aber das Etwas zu sein trachtet. Das Böse ist innerlich Lüge und alles wahren Seins ermangelnd; doch ist es und zeigt eine furchtbare Wirklichkeit, nicht als ein wahrhaft Seiendes, wohl aber von Natur als ein solches, das seiend zu sein trachtet.

Jenes anfängliche blinde Leben, dessen Natur nichts als Streit, Angst und Widerspruch ist, wenn es jemals für sich, wenn es nicht von Ewigkeit durch ein höheres verschlungen und in die Potentialität zurückversetzt war, konnte darum doch weder ein krankhaftes noch ein böses heissen; denn diese Begriffe werden erst möglich, nachdem es der besänftigenden Einheit unterthan, aber zugleich frei ist, hervorzutreten, sich ihr zu entziehen und in seine eigene Natur einzugehen. Bedenken wir das viele Schreckliche in Natur und Geisterwelt und das weit Mehrere, das eine wohlwollende Hand uns zuzudecken scheint, dann können wir nicht zweifeln, dass die Gottheit über einer Welt von Schrecken throne, und Gott nach dem, was in ihm und durch ihn verborgen ist, nicht

im uneigentlichen, sondern im eigentlichen Sinne der Schreckliche, der Fürchterliche heissen könne.

In sich selbst ist also jenes durch Gott vergangen oder ins Verborgene gesetzte Leben noch immer, was es zuvor wär: noch schlummern in ihm die Kräfte jenes verzehrenden Feuers, nur beschwichtigt und gleichsam beschworen durch jenes Wort, durch welches das Eins All geworden; könnte man jene versöhnende Potenz hinwegnehmen, augenblicklich würde es wieder jenem Leben des Widerspruchs und der verzehrenden Begierde anheimfallen. Aber durch die Kraft von oben nimmt die Natur gleichsam sich selbst gefangen und überwindet ihre eigene Nothwendigkeit, freiwillig der Scheidung sich hingebend und dadurch die ewige Lust und Lebensfreude der an sich nicht seienden und unergreiflichen Gottheit.

Alles kommt darauf an, jene Einheit in Gott zu fassen, die zugleich Zweiheit ist, oder umgekehrt die Zweiheit, welche zugleich Einheit ist. Wäre Gott mit seiner ewigen Natur einerlei oder an sie gebunden, so wäre nur Einheit. Wären beide völlig ausser einander und getrennt, so wäre nur Zweiheit.

Die Gottheit ist an und für sich selbst oder als der lauterste Geist über alles Sein erhaben, aber eben darum könnte sie ohne eine ewige gebärende Potenz nicht sein. Ihr lebendiges wirkliches Dasein ist nicht ein stillstehendes, todtes, sondern eine ewige Geburt ins Sein, deren Mittel und Werkzeug darum im eigentlichsten Verstande die ewige Natur (die gebärende Potenz) von Gott heisst.

Nicht das Nothwendige, das Freie von Gott (d. h. von der ewigen Freiheit) ist das, was eigentlich geboren werden soll. Also kann sich das Nothwendige nur als Grund dieser Geburt und demnach als Vorausgehendes in derselben verhalten. Ueberall hat sich uns das Nothwendige als das Erste, Freiheit als das Folgende bewährt, d. h. die Freiheit erscheint überall siegend über die Nothwendigkeit. Wäre Gott zuerst als das Ja des äusseren Seins und dann als das Nein, so würde im Gegentheil das Nothwendige über das Freie siegen; es wäre ein völlig rückgängiger Process. Bei der entgegengesetzten Folge aber wäre ein Fortschreiten von Finsterniss in Licht, von Tod in Leben.

In demselben Akte, da Gott sich zur Offenbarung entschloss, wurde zugleich entschieden, dass Gott als das ewige Nein Grund der Existenz des ewigen Ja sein sollte; es wurde eben damit zugleich bestimmt, dass Gott als die ewige Verneinung des äusseren Seins überwindlich sein sollte durch die Liebe.

Nun lässt sich überall in der Gottheit kein Zwang denken, alles muss auf höchster Freiwilligkeit beruhen. Also kann Gott, sofern er das ewige Nein ist, nicht überwältigt, nur durch Güte bezwungen werden, dass er der Liebe nachgibt, Sich zu ihrem Grund macht. So müssen wir uns den Hergang vorstellen, und doch lässt sich diess nicht als wirklich vorgegangen denken. Denn noch ist Gott als das Ja, als das Nein und als die Einheit beider nur eins; es sind keine geschiedenen Persönlichkeiten. Also kann man sich das alles nur wie im Blitz geschehen denken, da es als ein Geschehenes inbegriffen ist, ohne doch wirklich (explicite) geschehen zu sein.

In einem und demselben untheilbaren Akte musste erkannt werden, dass, wenn Gott sich offenbaren wollte, er sich nur als ewiges Nein, als ewiges Ja und als Einheit beider offenbaren könne, in demselben wurde erkannt, dass diese Offenbarung nur nach Zeiten oder in einer Folge geschehen könne, und dass eben das zum Anfang gesetzt werden müsse, das so eben überwunden worden, das Nothwendige von der Freiheit Gottes, das Nein alles äusseren Seins und insofern aller Offenbarung (denn ohne Ueberwindung kein Anfang). Diess alles war enthalten in einer und derselben Entschliessung zugleich der freiesten und unwiderstehlichsten, durch ein Wunder der ewigen Freiheit, die nur sich selbst Grund, also ihre eigene Nothwendigkeit ist.

Wäre die Gottheit ewig wirklich, so wäre sie nicht die Macht sich zu verwirklichen. Da sie aber doch nur aus ihrer freien Ewigkeit heraus sich verwirklichen kann, so muss, damit diese frei und unangetastet bleibe, zwischen der freien Ewigkeit und der That der Verwirklichung etwas sein, das diese von jener scheidet. Dieses Etwas kann nur Zeit sein, aber nicht Zeit in der Ewigkeit selbst, sondern ihr coexistirende Zeit. Diese Zeit ausser der Ewigkeit ist jene Bewegung der ewigen Natur, da sie vom Untersten aufsteigend immer ins Höchste gelangt, und von diesem aufs neue zurückgeht, um wieder aufzusteigen.

Nur an dieser Bewegung erkennt sie sich selbst als Ewigkeit.

Jene Entschliessung Gottes, sein höchstes Selbst nach Zeiten zu offenbaren, kam aus der lautersten Freiheit. Eben darum behält Gott Macht, gleichsam Zeit und Stunde dieser Offenbarung zu bestimmen, und das, was das ganze Werk seines freiesten Willens war, auch allein nach seinem Wohlgefallen zu beginnen. Die Lehre, dass Gott die Welt in der Zeit erschaffen, ist eine Stütze des Glaubens. Denn da in Gott selbst keine Zeit ist, wie soll er sie in der Zeit erschaffen, wenn nicht eine ausser ihm ist?

Oder wie wäre eine Bestimmung dieser Zeit möglich, wenn nicht schon vor der Schöpfung eine Bewegung ausser Gott ist, nach deren Wiederholung die Zeit abgemessen wird?

In der Seins- und Lebens-Annehmung des Höchsten findet wieder dieselbe Folge statt, die zwischen den Principien in der ewigen Natur statt hatte. Wir können daher auch diese Folge der Offenbarung als eine Folge von Potenzen ansehen, die das Sein zu seiner Vollendung durchgeht.

Die Folge der Potenzen verhält sich also auch als eine Folge von Zeiten. Dieses Gesetz allein ist fähig, den Organismus der Zeiten aufzuschliessen.

Nur durch seinen Willen existirt der Ewige, nur durch freie Entschliessung macht er sich zum Seienden des Seins. Aber dies vorausgesetzt, war er in Ansehung der Folge seiner Offenbarung gebunden, ob es gleich bei ihm stand, sich nicht zu offenbaren. Der Entschluss, sich zu offenbaren und sich selbst als das ewige Nein überwindlich zu setzen, war nur ein und derselbe Entschluss. Darum ist dieser wie ein Werk der höchsten Freiheit, so auch ein Werk der höchsten Liebe. Der verneinende einschliessende Wille muss in der Offenbarung vorausgehen, damit Etwas sei, das die Huld des göttlichen Wesens, die sich sonst nicht zu offenbaren vermöchte, stütze und emportrage. Stärke muss sein eher denn Milde, die Strenge vor der Sanftmuth, der Zorn zuerst, dann die Liebe, in welcher selbst erst das Zornige eigentlich Gott wird.

Alle Entwickelung setzt Einwickelung voraus; in der Anziehung ist der Anfang und die contrahirende Kraft die eigentliche Original- und Wurzelkraft alles Lebens. Jedes Leben fängt von Zusammenziehung an; denn warum schreitet alles vom Kleinen ins Grosse, vom Engen ins Weite fort?

Dunkelheit und Verschlossenheit ist das Eigenthümliche der Urzeit. Je höher wir in die Vergangenheit zurückgehen, desto mächtigere Zusammenziehung.

Die erste Existenz ist der Widerspruch selber und umgekehrt nur in Widerspruch kann die erste Wirklichkeit bestehen. Alles Leben muss durch das Feuer des Widerspruchs gehen. Widerspruch ist des Lebens Triebwerk und Innerstes. Wäre nur Einheit und alles im Frieden, dann fürwahr würde sich nichts rühren wollen und Alles in Verdrossenheit versinken, da es jetzt eifrig hervorstrebt, um aus der Unruhe in die Ruhe zu gelangen.

Der Widerspruch ist der Quellbrunn des ewigen Lebens; die Construktion des Widerspruchs die höchste Aufgabe der Wissenschaft. Alles, was wird, kann nur in Unmuth werden, und wie

Angst die Grundempfindung jedes lebenden Geschöpfes, so ist alles, was lebt, nur im heftigen Streit empfangen und geboren.

Das ganze räumlich ausgedehnte Weltall ist nichts Anderes als das schwellende Herz der Gottheit, das durch unsichtbare Kräfte gehalten in beständigem Pulsschlag oder Wechsel von Ausdehnung und Zusammenziehung fortdauert.

In dem steten Wechsel von Ausgehen und Zurückgehen, Ausbreitung und Anziehung wird die Materie mehr und mehr zum äussern Typus des inwohnenden Geistes zubereitet, der, da er die gänzliche Einheit nicht hervorbringen kann, die Einheit in dieser Vielheit zu behaupten, also ein System hervorzubringen, architektonisch zu wirken versucht. Der Weltbau zeigt deutlich genug die Gegenwart einer inneren geistigen Potenz bei seiner ersten Entstehung; aber ebenso unverkennbar ist der Antheil, der Miteinfluss eines vernunftlosen (irrationalen) Princips, das nur beschränkt, nicht völlig überwältigt werden konnte.

Wir erkennen, dass die erste Zeit in Ansehung der Natur eigentlich die Zeit der Schöpfung der Gestirne als solcher war. Wer, der je diess unfassliche Ganze mit richtigen Sinnen angesehen, hat nicht immer gefühlt, dass die grossen und schrecklichen Kräfte, durch die es zuerst geworden, und die es noch jetzt im Dasein erhalten, weit über alle Kräfte der späteren Zeit hinausgehen? Eine viel mildere Kraft, der Wille einer sanfteren Zeit ist es, welche Pflanzen, welche Thiere erzeugt hat. Diese mögen Werke der Natur heissen, inwiefern unter dieser jene im All selbst wohnende künstlerische Weisheit verstanden wird. Aber die Gestirne übertreffen weit alle Kräfte der bildenden Natur. Sie sind Werke Gottes, für sich genommen (ohne die folgende Zeit) Werke des Zorns, der väterlichen, der allerältesten Kraft.

In Rücksicht der Vorgänge in der Geisterwelt kann der Hergang im Allgemeinen nur derselbe wie in der Natur sein, mit dem einzigen Unterschied, der dadurch entsteht, dass die verneinende Kraft, welche in der Natur äusserlich, in dem geistigen Wesen innerlich ist. Man kann daher sagen, in der Natur werde die verneinende Kraft erhoben und nach innen geführt, in der Geisterwelt werde sie nach aussen gezogen und herabgesetzt.

Wie die Natur in der Anziehung vergeistigt wird, so das Princip der Geisterwelt verleiblicht. Schmerz ist etwas Allgemeines und Nothwendiges in allem Leben, der unvermeidliche Durchgangspunkt zur Freiheit. Leiden ist allgemein, nicht nur in Ansehung des Menschen, auch in Ansehung des Schöpfers, der Weg zur Herrlichkeit. Er führt die menschliche Natur keinen andern

Weg als durch den auch die seinige hindurchgehen muss. Die Theilnehmung an allem Blinden, Dunkeln, Leidenden seiner Natur ist nothwendig, um ihn ins höchste Bewusstsein zu erhöhen. Ein jedes Wesen muss seine eigne Tiefe kennen lernen; das ist ohne Leiden unmöglich. Aller Schmerz kommt nur von dem Sein, und weil alles Lebendige sich erst in das Sein einschliessen muss, und aus der Dunkelheit desselben durchbrechen zur Verklärung, so muss auch das an sich göttliche Wesen in seiner Offenbarung erst Natur annehmen und insofern leiden, ehe es den Triumph seiner Befreiung feiert.

Die Meisten, die von dem Eins und All, vom Pantheismus, reden, sehen darin nur das All. Dass ein Eins, ein Subjekt darin ist, haben sie noch nicht einmal bemerkt. Unter dem All aber verstehen sie die selbstlose Allheit, wie jene anfängliche Natur ist. Zu dieser gehören auch jene, welche mit der ewig wiederholten Versicherung von der Harmonie und wunderseligen Einheit des Weltalls schon längst allen Verständigen zur Last sind. Den eigentlichen Pantheismus möchten wohl beide schrecklich finden. Der wahre Grundstoff alles Lebens und Daseins ist aber eben das Schreckliche.

Cartesius zerriss die Welt in Körper und Geist, Spinoza vereinte beide in Einer, aber todten Substanz. Leibniz unternahm mit Vertilgung des Seins alles in Vorstellung zu verwandeln (selbst Gott nur höchste Vorstellkraft des Weltalls). Jordano Bruno andererseits erweckte den Hylozoismus. Inwiefern ihm die Materie lebendig, hatte er in diesem Sein noch ein Geistiges begriffen. Es blieb noch übrig, die Materie in ein schlechthin Todtes, Anhäufung von Theilen, zu verwandeln. Das geschah im französischen Materialismus. Als nun der deutsche Idealismus in seiner höchsten Steigerung durch Fichte hervortrat, konnte der Grundgedanke des Ich (lebendiger Einheit von Seiendem und Sein) die Hoffnung eines ins Lebendige geführten, erhöhten Spinozismus erwecken. Aber der Zeitgeist hatte es anders gemeint und es ward bald volksvernehmlich ausgesprochen: nur der Mensch (das menschliche Geschlecht) sei da als Vorstellkraft. Dieser Idealismus war nur das ausgesprochene Geheimniss der ganzen Zeitrichtung in Wissenschaft, Kunst und Leben. Das Bestreben der Theologie war Idealisiren des Christenthums, Ausleeren, im Leben wurde Charakter, Tüchtigkeit, Kraft immer weniger, sogen. Humanität alles. Dieser Zeit konnte auch nur ein Gott frommen, aus dessen Begriff alles hinweggenommen worden, was Macht und Kraft ist. Ein Gott, dessen höchste Lebensäusserung in Denken oder Wissen

besteht, alles Andere ein nur Schematisiren seiner selbst; eine Welt, die nur noch Bild, ja Bild von dem Bild, ein Nichts das Nichts ist, ein Schatten von dem Schatten; Menschen, die auch nur noch Bilder, nur Träume von Schatten sind; ein Volk, das dahin gekommen, alles in sich in Gedanken aufzulösen, aber mit dem Dunkel auch alle Stärke (die, überwunden, die Grundlage aller Grösse und Schönheit ist) verloren hat. Es ist wohlthätig ein Princip zu wissen, das weder zum schärfsten Begriff aufzulösen, noch im Feuer des Denkens zu verflüchtigen ist. Nur dieses dem Denken widerstehende, unüberwindliche Princip erhält die Welt gegen die Stürme des nie ruhenden Geistes: die ewige Kraft Gottes.

In dem ersten Dasein muss ein der Offenbarung widerstrebendes Princip sein, denn nur ein solches kann der Grund der Offenbarung werden. Wenn eine Kraft ist, welche eine Offenbarung bewirkt, muss nicht auch eine Kraft sein, die ihr entgegenwirkt? Wie wäre sonst Freiheit. Ein irrationales, der Auseinandersetzung widerstehendes, also auch creaturwidriges Princip, welches die eigentliche Stärke in Gott ist, ist so nothwendig anzuerkennen, als die Persönlichkeit, das Insich- und Fürsich-Sein Gottes.

Es kann nicht behauptet werden, dass jenes Princip der göttlichen Natur an sich unwürdig sei, denn es ist das, vermöge dessen Gott Er Selbst als Er Selbst ist, der Einzige von allem andern Abgeschnittene. Die Behauptung, es sei als wirkendes der göttlichen Natur unwürdig, schliesst eine falsche Voraussetzung in sich; denn als wirkendes geht es dem existirenden Gott voran; im daseienden ist es überwunden; träte es aber je zur Wirkung hervor, so müsste es erst ausgemacht sein, ob durch göttlichen Willen.

Der Realismus hat in Betracht des Alters den Vorzug vor dem Idealismus. Wer die Priorität des Realismus nicht anerkennt, der will die Entwicklung ohne vorausgegangene Entwicklung; er will die Blüthe und die aus ihr werdende Frucht ohne die harte Bedeckung, die sie verschliesst. Wie das Sein die Kraft und Stärke des Ewigen selber ist, so ist der Realismus die Kraft und Stärke des philosophischen Systems, und auch in dieser Beziehung gilt, dass die Furcht Gottes der Weisheit Anfang ist.

Die Kraft der Zusammenziehung ist der eigentlich wirkende Anfang jedes Dinges. Nicht von dem Leichtentfalteten, sondern vom Verschlossenen wird die grösste Herrlichkeit der Entwicklung

erwartet. Jene uralte heilige Kraft des Seins muss sein, ehe sie überwunden der Liebe nachgibt.

Wie dem Realismus, so kommt dem Pantheismus die Priorität vor dem Idealismus und Dualismus zu. Er ist in der göttlichen Offenbarung selbst das ältere System. Aber eben dieses pantheistische System der Urzeit, dieser Urzustand der All-Einheit und All-Verschlossenheit ist es, der durch die folgende Zeit immer mehr verdrungen und als Vergangenheit gesetzt werden soll.

Was Schelling über die Gottesidee in den Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie (entstanden zwischen 1827 — 1833), in der Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin vom Jahre 1834, in der Darstellung des philosophischen Empirismus aus dem Jahre 1836, in der Darstellung des Naturprocesses aus den Jahren 1843 — 1844 vorträgt, ist theils Wiederholung des früher Dargelegten in andern Wendungen, theils Keim und Ansatz zu dem, was in den vier Bänden der nachgelassenen Werke als Philosophie der Mythologie und Offenbarung ausgeführt erscheint. Wir können uns daher ohne Besorgniss eine Lücke in der Entwicklungsgeschichte der Schelling'schen Gottesidee zu lassen, gleich zu der Philosophie der Mythologie und Offenbarung wenden.

AUG 11 1920